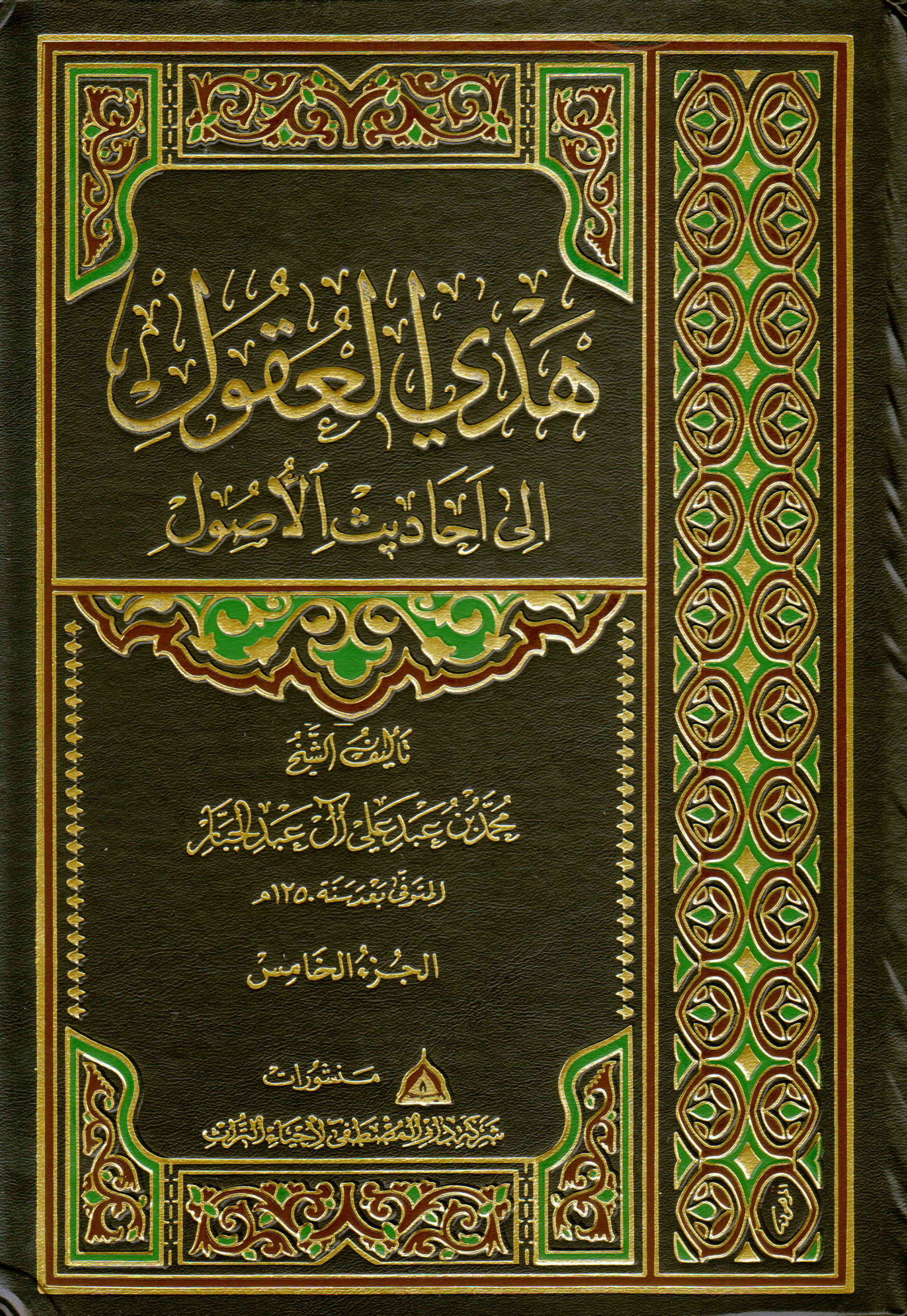

هدى العقول
الى احاديث الأصول
تأليف الشيخ
محمد بن عبد علي آل عبد الجبار
المتوفى بعد سنة ١٢٥٠هـ
الجزء الخامس
منشورات
شركة دار المصطفى لإحياء التراث



هدى العقول

إلى أحاديث الأصول

هدى العقول

الى احاديث الأصول

تأليف الشيخ

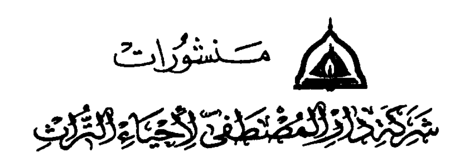
محمد بن عبد علي آل عبد الجبار

المتوفى بعد سنة ١٢٥٠هـ

الجزء الخامس

مشرف التحقيق

مصطفى الشيخ عبد الحميد آل مرهون



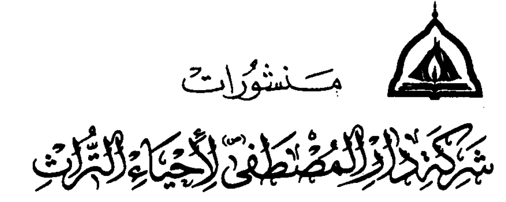
جميع الحقوق محفوظة

لمشرف التحقيق

مصطفى آل الشيخ عبد الحميد آل مرهون

الطبعة الأولى

١٤٢٥هـ — ٢٠٠٤م



لبنان - بيروت - ص.ب: ٢٤/١٩٧

يطلب من:

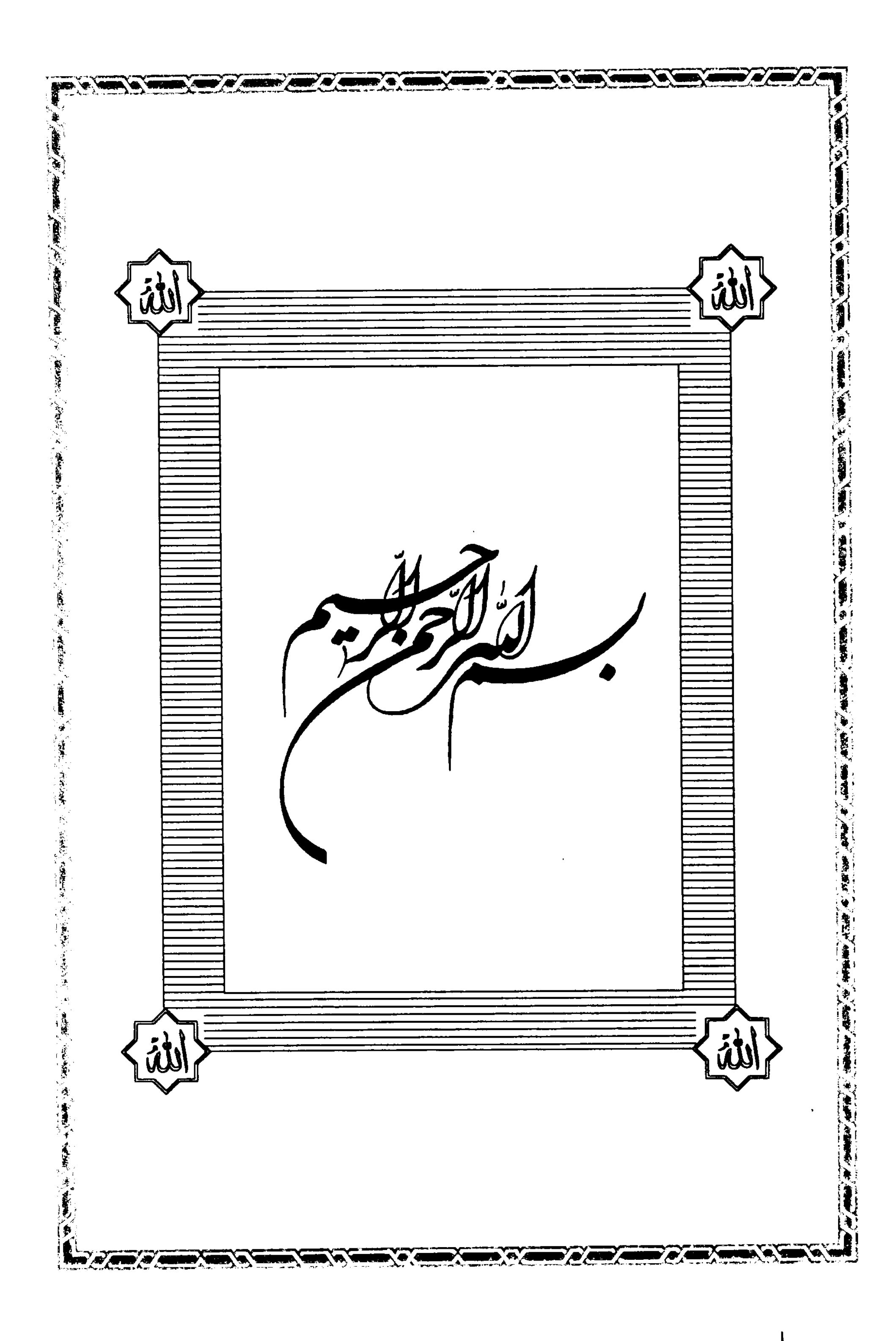
لبنان - بيروت - جادة السيد هادي - مفرق الرويس - بناية اللؤلؤة - ط١-

ص.ب: ٢٤/١٩٧ - برج البراجنة - بعبدا ٢٠٢٠ ١٠١٧ - هاتف: ٠٠٩٦١١٥٤٠٦٧٢

سوريا - دمشق - ص.ب: ٧٣٣ - السيدة زينب - تلفاكس: ٠٠٩٦٣١١٦٤٧٠١٢٤

إيران - قم - خ سمية - ١٦ مترى عباس آباد بلاك ٢٤ هاتف: ٧٧٣٨٨٦٥ - فاكس: ٧٧٣٨٨٥٥

البريد الإلكتروني: e-mail: hidayh@shuf.com


بسم الله الرحمن الرحيم
الله
الله
الله
الله

رموز التحقيق

[ ]: في حديث الأُصل تعني: من المصدر.

| |: إضافة تقويم أو توضيح

[ ]: جملة أو كلمة غريبة تركت على وضعها

[........]: فراغ في الاصل

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

الحمد لله الواحد الموصوف بالكمال والمنزه عن الشبيه والأمثال الذي أتقن كل شيء صنعه كما
أراد وأحسن كل شيء خلقه في السبعة من غير نقصان وسلك به سبيل الهداية والرشاد وصلى الله
على محمد وآله الصفوة العزيز العقبات من اطلعهم على الوجود وجعلهم الشهداء في اظهار ما في
النفوس ... يقول محمد بن عبد علي بن محمد بن عبد الجبار عفا الله عنه
في المجلد الخامس من شرح أصول الكافي المسمى بهدي العقول إلى أحاديث الأصول وفقه الله
تعالى لإتمامه وجعلنا من المستضيئين بنوره ولبابه في يومه وغده انه كريم منان وجواد سلطان
قال المصنف ثقة الإسلام أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني قدس الله روحه بأنوار المغفرة و
الرحمة صفات الذات أقول هذا هو الباب الثالث عشر من كتاب التوحيد وفيه ستة
أحاديث والمراد بالصفات ما يشمل الأسماء لذكرها في الأبواب اللاحقة أو تنبيه عليها
الخامس وكلاهما ... والمراد بالذات الأحدية الواجبة الوجود لذاتها وصفات الذات هي التي
عينها من غير فرق بوجه أصلا لا اعتبارا ولا مفهوما ولا مصداقا والصفة عين الذات كذا
كل صفة والأخرى والتعدد المفهومي الذي عليه مدار تعدد التعبير اللفظي ليس راجعا للذات
بل إلى فعله في مفاهيم خارجة عما اعتبرت في الصفة وهو في المقام الحدوث والدلالة
مفاهيمها الحادثة الدالة ترجع إلى مفهوم واحد أيضا ومصداق هو مبدأ اشتقاقها وفيها
... الذات قيام صدوري لا قيام صفة بموصوف ولا ... بموجود ولا لازم بملزوم ولا عرض بجوهر.

صورة من الصفحة الأولى من المخطوط

وانما عرف الله من عرفه بالله فمن لم يعرفه به فليس يعرفه انما يعرف غيره ليس بين الخالق والمخلوق
شيء والله خالق الاشياء لا من شيء كان [illegible] عرفت هذا [illegible] ومنا [illegible] انه ليس بين
وخلقه اتصال ومناسبة [illegible] عرضنا لا كما [illegible] فلما لم يكن [illegible] وجب وجود
واحد من كل وجه دون غيره وذلك واذا كان كذلك فلا يصح ان يعرف بصفة غيره ولا بذاته
لعدم المشابهة والمشاركة بوجه اصلا ولم تحدث بعد خلقه الخلق فوجب ان لا يعرف
بغيره وانما يعرف بتعريفه وبما [illegible] وهو الصفة الحادثة الدالة وهو ما عبر عن
الوجود [illegible] بالوصف الحادث العنوان وهو ما وصف به نفسه لخلقه بخلقه ولكن
[illegible] مشاركة [illegible] او [illegible] غيره وصفة حدوث [illegible] ولا يعرف [illegible] الا
غيره وليست صفته الذاتية وهو انما [illegible] يعرف صفة الدلالة [illegible] ايانا الا
ولم [illegible] وقال [illegible] تجلى لها بها [illegible] احتجب عنها ولم [illegible] او تجلى بذاته [illegible] لذلك
لا يعرف [illegible] يدل عليه بعموم او خصوص او اطلاق او تقييد او كلي او جزئي او تركيب [illegible]
او [illegible] او مناسبة او اضافة او [illegible] الاعراض [illegible] والنسبة والفعلية ولا رتبة [illegible]
[illegible] الامكان [illegible] انما يعرف بالتعريف [illegible] الدلالة
[illegible] ليس كمثله شيء [illegible] المماثلة والمشابهة وعرفت معنى معرفته
بغيره وعدم معرفته بغيره [illegible] الروايات وكذا معنى معرفته بذاته وانه لا يعرف بذاته [illegible] قوله
ان الله خلق الاشياء لا من شيء [illegible] ونحو ذلك من
اقوال اهل التصوف ومن [illegible] وهذه العبارة [illegible] لا شيء فانه يوجب
ثبوت الشيء او كون العدم مادة للوجود [illegible] باطلان [illegible] الدايم
والله [illegible] عنهم [illegible] مادة [illegible] الادلة عليه [illegible] مغاير
الاشياء [illegible] لكن من غير [illegible] الدلالة [illegible] كل
لا يكون [illegible] الذات الاحدية [illegible] الاسم [illegible] الاسم [illegible] هنا كلام
طويل يشتمل على [illegible] الوحدة الوجودية [illegible] المتصوفة وغيرهم [illegible] اخر
[illegible]

صورة من الصفحة الأخيرة من المخطوط

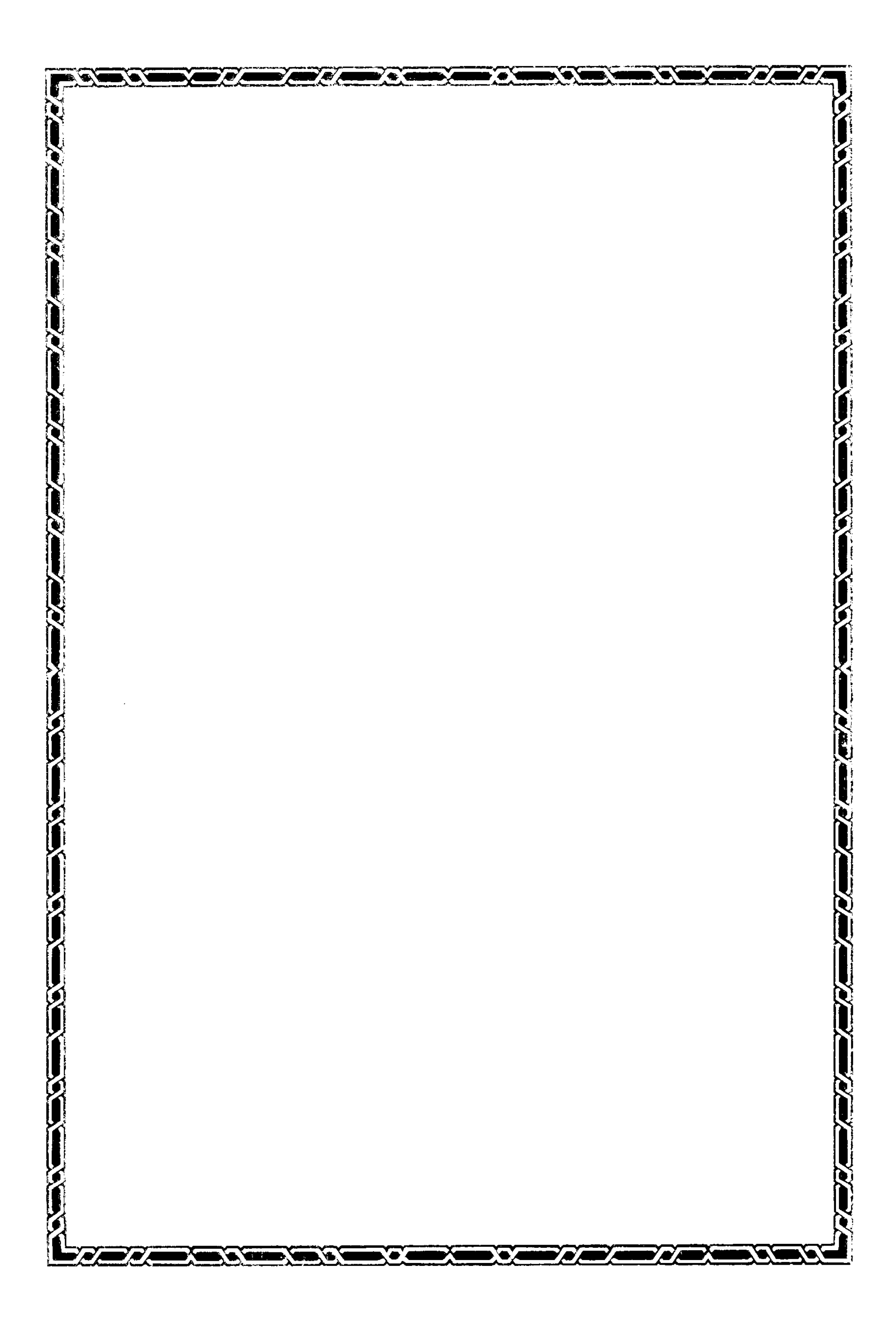
بسم الله الرحمن الرحيم

وبه ثقتي

الحمد لله الأحد الموصوف بالكمال، والمنزّه عن الشبهة والأمثال، الذي أتقن كل شيء صنعه كما أراد، وأعطىٰ كل مخلوق ما يستحقه، من غير طغيان، وسلك بهم سبيل الهداية والرشاد، وصلىٰ الله علىٰ محمد وآله، صفوة العزيز الغفّار، ومن أطلعهم علىٰ الوجود وجعلهم الشهداء الأطهار، ما تواتر السنون وعبده العابدون.

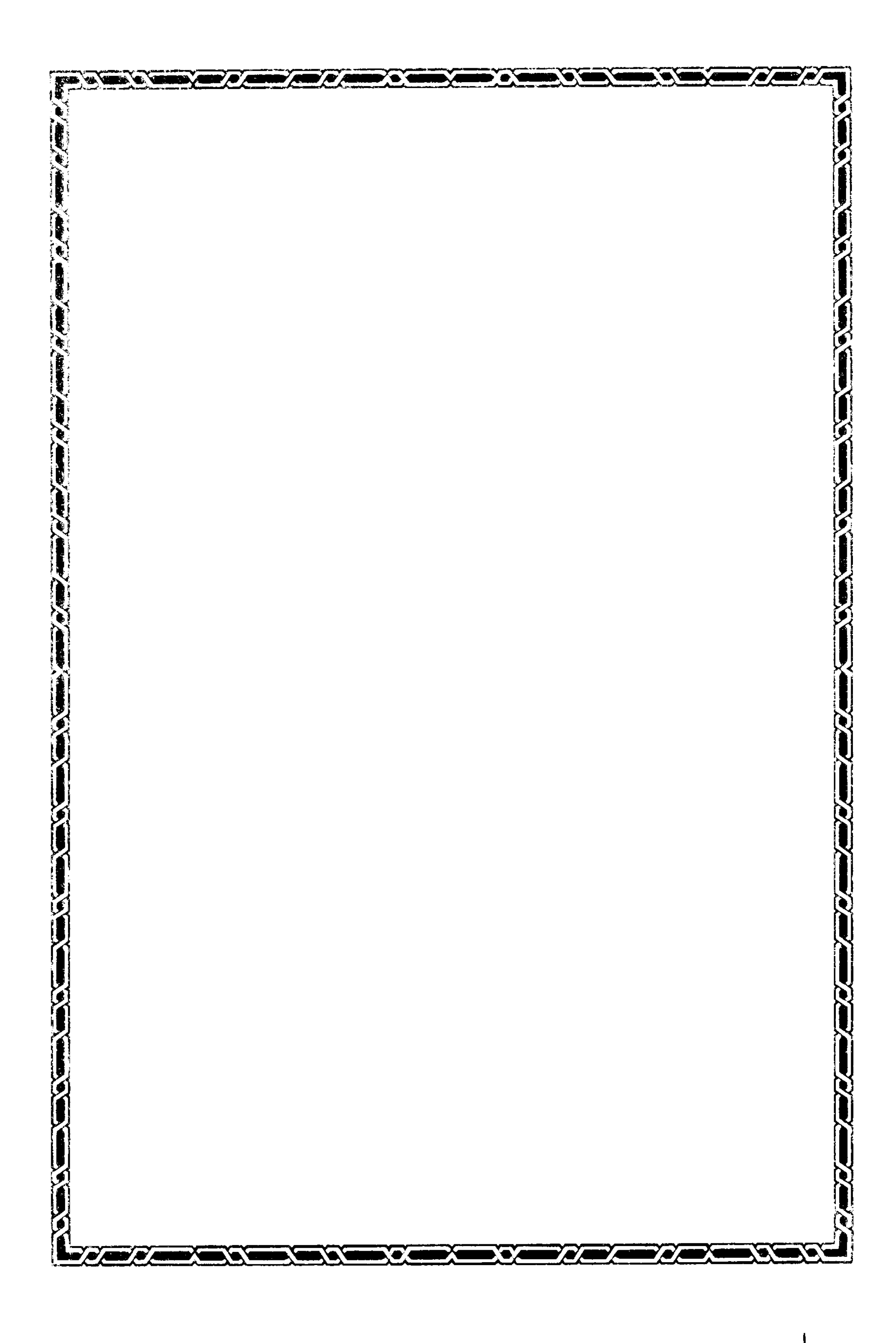
وبعد، فيقول محمّد بن عبد عليّ بن محمّد بن عبد الجبّار: هذا أوان الشروع في المجلد الخامس من شرح أصول الكافي، المسمّىٰ بـ «هدي العقول إلىٰ أحاديث الأصول» وفّقه الله تعالىٰ لإتمامه، وجعلنا من المستضيئين بنور أوليائه، في بدئه وختامه، إنّه كريم منّان، وجواد سلطان.

قال المصنّف ثقة الاسلام، أبو جعفر محمّد بن يعقوب الكليني رحمه الله، ونوّر الله روحه بأنوار المغفرة والرحمة:



الباب الثاني عشر

صفات الذات



أضواء حول الباب

أقول: هذا هو الباب الثاني عشر من كتاب التوحيد، وفيه ستة أحاديث.

والمراد بالصفات: ما يشمل الأسماء؛ لذكرها في الأبواب اللاحقة، أو يريد بها المعنىٰ الخاص، ولا منافاة.

والمراد بالذات: |الذات| الأحدية، واجبة الوجود لذاتها، وصفات الذات هي التي عينها، من غير فرق بوجه أصلاً، لا اعتباراً ولا مفهوماً ولا مصدوقاً، والصفة عين الذات، وكذا كل صفة وأخرىٰ.

والتعدّد المفهومي -الذي عليه مدار تعدد التسمية اللفظية -ليس براجع للذات، بل إلىٰ فعله، فهي مفاهيم حادثة، دالّة علىٰ ذات، هي الصفة، وهي في مقام الحدوث والدلالة، ومفاهيمها الحادثة الدالّة ترجع إلىٰ مفهوم واحد - أيضاً - ومصدوق، هو مبدأ اشتقاقها.

وقيامها به - بالذات - قيام صدور، لاقيام صفة بموصوف، ولا ماهيّة بموجود، ولا لازم بملزوم، ولا عرض بجوهر، ولا حال بمحلّ.

وليس إذا قلنا: صفته الذاتية عين ذاته، أنّ في مقام الذات شيئين - ولو مفهوماً - ومصدوقهما شيء واحد، كما يجري في خلقه، لإيجابه التكثّر فيها، ولو اعتباراً، وهو منزّه عنه، حتّىٰ اعتباراً.

ولا أنّها صفات معه، ومبدأ انتزاعها الذات، أو لازمة لها لاتفارقها أزلاً، بل العينيّة علىٰ معنىٰ ما أشرت لك، وسيأتي زيادة بسط إن شاء الله تعالىٰ.

وكذلك ـ أيضاً ـ ليس معنى كونها ذاتية سلب أضدادها، بمعنىٰ |أن| علمه الذاتي هو نفي الجهل وهكذا، فمقام الجهل دون مقام الذّات، والنّفي يلزمها بمقام الحدوث، من غير معنىٰ اللزوم، وكيف يكون معنىٰ الذاتي ذلك؟ فلا خفاء في ضعفه، لكنّ إثباتها له يوجب نفي الأضداد.

وليست الصفات الذاتية ـ بذاتيّتها ـ ضدّاً كالذات، ولا معناها أنّه يترتّب علىٰ الذات ما يترتب علىٰ الذات مع الصفة، فذاته نائبة مناب الصفات!

فإن أراد هذا القائل أنها أيضاً عين الذات، وهي مبدؤها ـ أي عينها حقيقة ـ صحّ بوجه، وإلّا فإن أراد المجاز فهو باطل، كيف وصحّة السلب من أمارات المجاز؟ ولا يصحّ هنا.

ولا يصحّ ملاحظة معنىٰ «عالِم» ـ بالمعنىٰ اللغوي هنا ـ أي ما قام به العلم، أو حصل له ـ وكذا باقي المشتقّات بالنسبة له تعالىٰ ـ فإنّه معنى لغوي، بحسب ما نظروا في المشتقّات الحادثة، والله منزه عنها.

علىٰ أنّا نقول: الألفاظ والمفاهيم قائمة بمبدأ اشتقاقها، قيام ركنية واشتقاق، ومبدؤها فعله الحادث، وليست هذه عين الذاتية، وقيامها به ـ تعالىٰ ـ قيام صدور في مقامها، فافهم.

وتسمّىٰ أيضاً الصفات الكمالية والثبوتيّة أيضاً والجمالية، والجلال بهاء الجمال.

وقبل الخوض في شرح الأحاديث، نقدّم مقدّمات جامعة فيه، كما هو المجرىٰ في سائر الأبواب، فنقول:

مقدمات

المقدّمة الاولىٰ: في عدد الصفات الذاتية

قد اتّفقت عبائر أكثر المتكلّمين ـ أو كلّهم ـ علىٰ أنّ عدد الصفات الذاتية ثمان، لكن وقع الخلاف بينهم في المعدود:

فالطوسي في التجريد[1]، عدّها: القدرة والعلم والحياة والإرادة والإدراك والكلام والصدق، والسرمدية.

وعدّ **العلّامة** في الباب الحادي عشر[2]، عوض السرمدية: أنه قديم أزليّ باقٍ أبدي،

---

(١) «تجريد الاعتقاد» ص ١٩١ ومابعدها. (٢) «النافع ليوم الحشر» ص ٢٧.

وظاهرٌ أنّه معنىٰ السرمدية. وأضاف أيضاً: الكراهة للإرادة[١]، ومَن اكتفىٰ بالإرادة رأىٰ أنّ الكراهة إرادة الترك.

واكتفى **العلّامة** في النهج[٢] بالإرادة، كما في التجريد.

وبعض[٣] عدّ موضع الإدراك السمع والبصر، ولم يعتبر الصدق، واعتبر البقاء[٤] موضع السرمدية.

فمن اكتفىٰ بالإدراك لاحظ الأعميّة، وغيره[٥] الورود والتفصيل، لكن الورود شامل، والصدق مِن صفات الكلام[٦]، أو أنه داخل في العدل .

ولا وجه لحصرهم الصفات الثبوتيّة ـ أي الذاتية ـ في الثماني، وإلّا فلو أرادوا ما يصحّ حملها عليه في الجملة لكانت أكثر منها، فإن كان لأجل البحث فيها مع العامّة ـ فمع أنّ الأشاعرة[٧] تزيد عند أكثرهم عليها ـ [فلا][٨] يصلح جعله السبب علىٰ سبيل العموم، في المصنّفات الخاصة وفي بيان العقائدي وغيرها.

والكلام ليس من الصفات الذاتية، بل من الصفات الحادثة، هو مؤلّف مخلوق ـ كما سيأتي[٩] ـ ولا معنىٰ له ذاتياً، وكذا الصدق من أحكامه، وكذا الإرادة ـ كما سيأتي[١٠] ـ كونها صفة فعل، ولا معنىٰ لها قديماً ـ وإن قالوا بخلافه ـ ولا كيف للصفات الذاتية، ولا كمّ لها ولا تجدّد، ولا يوصف بضدّها، وليس كذلك الكلام والإرادة.

والأشاعرة[١١] عندهم القدماء تسعة: صفات ثمان والذات، وزاد بعض[١٢] صفة البقاء، فيكون القدماء عنده عشرة: ذات، وتسع صفات لازمة للذات، فهو يعلم بعلم زائد... وهكذا، وبطلانه بديهي، وسيأتي.

---

(١) انظر: «أصول الدين» ص٥٧.

(٢) انظر: «إرشاد الطالبين» ص٢٠٣.

(٣) انظر: «شرح المقاصد» ج٤، ص١٣٨ – ١٤١.

(٤) «كشف البراهين في شرح زاد المسافرين» مخطوط ، ص٥٥.

(٥) أي من لم يكتف بالإدراك لاحظ الورود والتفصيل.

(٦) «المجلي» ص١٤٦.

(٧) انظر: «شرح المقاصد» ج٤، ص١٦٤ ـ ١٦٥.

(٨) في الأصل: «مالا».

(٩) في هذا الباب والذاي يليه.

(١٠) في الباب ١٤ من هذا المجلد.

(١١) انظر: «الرسالة السعدية» ص٥١.

(١٢) انظر: «تلخيص المحصّل» ص٣١٣ ـ ٣١٤؛ «شرح المواقف» ج٨، ص١٠٦؛ «شرح المقاصد» ج٤، ص١٦٤ ـ ١٦٥.

إلّا إن يقال: أطلقوا الذاتية علىٰ الكلّ تغليباً، أو مجازاً [كما][1] صرّحوا به في بحث الكلام، وهي معنىٰ الأزليّة، بل كثير يعدّها من الإضافية -وإن كان الحقّ أنها عين الذات، من غير فرق بوجه- وفيه ما لا يخفىٰ.

قال الشهيد الثاني في رسالة الإيمان: «وبالجملة فوجه الاقتصار علىٰ هذه الثمانية - مع أنّ صفاته كثيرة -: أنّ المراد بيان الصفات الذاتية الحقيقية، وما عدا المذكورات إما إضافة محضة -كالخالق والرازق والحفيظ، إلىٰ غير ذلك- أو ترجع إلىٰ المذكورات. كما لا يخفىٰ.

علىٰ أنه ممكن أيضاً ردّ جميع الصفات إلىٰ القدرة والعلم، فإنّ الإرادة والكلام يرجعان إلىٰ القدرة، وما سواهما إلىٰ العلم، بل يمكن ردّ الجميع إلىٰ وجوب الوجود، فعلىٰ هذا فيمكن أن يقال: يكفي في معرفة الله تعالىٰ اعتقاد وجوب وجوده وقدرته وعلمه، بل اعتقاد وجوب وجوده.

وبالجملة: فالحقّ أنّ صفاته اعتبارات تحدثها عقولنا، عند مقايسة ذاته تعالىٰ إلىٰ غيرها، وانظر إلىٰ الآثار الصادرة عنه تعالىٰ، فإنّه لمّا أوجد مقدوراً صادراً عنه تعالىٰ، اعتبر له قدرة، كما في الشاهد. وهكذا حين وجد هناك معلوماً، اعتبر له علم، إلىٰ غير ذلك، وإلّا فذاته المقدّسة لا صفة لها زائدة، وإلّا كانت محلاً لغيره قامت به، أو قيام صفته بغيره، وكلاهما باطلان، وعدم قيامها بشيء، بل بنفسها، أظهر بطلاناً»[2].

أقول: فيه نظر من وجوه:

قوله: «إنّ المراد بيان الصفات»... إلىٰ آخره. لا خفاء في أنّ صفة الكلام حادثة عند الإمامية[3]، ولا معنىٰ لها ذاتياً، والإرادة علىٰ الأقوىٰ -كما سيأتي- وللخالقية معنىٰ آخر ذاتي، وستسمع[4]: [له][5] معنىٰ الخالقية إذ لا مخلوق، والرازقية إذ لا مرزوق، وكذا معنىٰ الربوبيّة، وليس جميع ما سواها إضافية، أو تشبيهاً مطلقاً، وكذا معنىٰ العالميّة والقدرة، فالذاتي إذ لا معلوم ولا مقدور، وإذ معلوم أو مقدور حادث، ليس بالذاتي.

قوله: «علىٰ أنّه يمكن أيضاً رد»... إلىٰ آخره.

[الاولىٰ:] لا خفاء في أنّه من المقطوع به - لا بحسب الإمكان - اتحاد معنىٰ الصفات

---

(١) في الأصل: «ما». (٢) «حقائق الإيمان» ص١٤٦، باختصار.

(٣) انظر: «النافع ليوم الحشر» ص٢٩ - ٣٠؛ «أنوار الملكوت في شرح الياقوت» ص٩٨.

(٤) «الكافي» ج١، ص١٣٩، ح٤. (٥) في الأصل: «لها».

الذاتية والذات، وكذا كلّ صفة منها.

الثانية: لا إمكان هنا، حتىٰ أنّه يقول: «ويمكن».

قوله: «فعلىٰ هذا فيمكن أن يقال» لابد من اعتقاد وجوبه ووصفه بالصفات الذاتية الحقيقية، ولمّا كانت واحدة في نفس الأمر وبحسب الذات، [فإنّه][1] يصحّ التعبير بواحدةٍ، مع إرادة الكلّ.

قوله: «وبالجملة: فالحقّ أنّ صفاته اعتبارات» ... إلىٰ آخره، ليس الحقّ ذلك، وهو يبطل كونها حقيقةً عين الذات الأحدية، وأنّها ليست اعتبارية تحدث بملاحظة الموجود ـ أو مفهوم الوجود ـ بل هي أحق الحقائق وأثبتها. وكذا الصفات الذاتية، والاعتبارات المفهومية الحادثة منها فمِن ملاحظة مفاهيمها الحادثة، الدالة بما ألقىٰ في هوية الموجود، فالله قادرٌ وعالمٌ، إذ لا مقدور ولا معلوم، ولا اعتبار ولا معتبر، وعلىٰ ظاهر قوله تكون صفاته الذاتية نسب وإضافة، وليس كذلك.

ومايحدث عند ملاحظة الغير: أدلّة الصفات وظاهرها، وعدم القول بهذا لا يوجب القول بزيادة صفاته تعالىٰ، فإنّه لا صفة وموصوف، إذ لا غيريّة مع الذات، وجميع ما سواه حادث ذاتاً أو معنىٰ، وسيأتي زيادة بسط في ذلك، وفي ما اعتذر به الكاشاني[2] ـ لكن يلزمه ـ والملّا إثبات معنىٰ ذاتي للكلام، بل صرّحا به، وستعرفه مع بطلانه إن شاء الله تعالىٰ.

وقال محمد صادق في الشرح، بعد عنوان الباب: «لله تعالىٰ صفة واحدة لذاته، وصفات بالنسبة إلىٰ مخلوقاته.

والأوّل في الأحدية، وهو العلم بذاته، والحياة والوجود، والنور مرادفه، وليس له شيء آخر سواه في الاعتبار، لأنّه واحد من جميع الجهات، ومحال أن يستلزمها أكثر من واحد، بدليل التناسب والارتباط.

وأمّا الثاني في الواحديّة، وهو العلم بالأشياء والقدرة عليها والإرادة بها، ونحو ذلك من الصفات التي بالنسبة إلىٰ الاعتبار، وكثرتها بواسطة كثرة المرايا، والعلم يتعلّق بالمعلومات، والإرادة بالمرادات، والقدرة بالمقدورات، وهكذا نحوها» انتهىٰ.

---

(١) في الأصل: «أن».

(٢) سيأتي نقل ذلك في المقدمة الثالثة.

أقول: يخبط هو وأمثاله في هذا العلم خبط عشواء، فصفات الذات متعدّدة بحسب اللفظ، ودليلها دالّ علىٰ ثبوتها له، لكنه لا يوجب تعدّد المصدوق، فإنّه دليل تعريف لا دليل اكتناه.

نعم، صفات [الذات][1] مصدوقها واحد، هو الذات، ومتحدة معها من كلّ وجه، فلا فرق بوجه حتىٰ اعتباراً، ولا يلزم الذات لازم، ولا واحد ـ حتىٰ اعتباراً ـ لإيجابه الحدوث للذات، وتعدد القدماء والمقارنة، ولا تناسب وارتباط بين الذات والخلق، حتّىٰ بحسب الاعتبار.

وهذا هو السبب الذي أوجب لهم الضلال، وارتكاب طرفه، لمّا قالوا بالارتباط والمناسبة بينهما، ثم اختلفوا في بيانه، فمنهم[2] من قال بثبوت الأعيان القديمة في ذات الله، ولا وجود لها غير وجوده، وظهر بذاته، فهي مرآة له تعالىٰ.

وبعض[3]: وجود مطلق بين وجوده والماهيّات، يطلق عليه وعليها وعلىٰ المستحيل.

وقيل[4]: هو وجود مشترك عارض.

وقيل[5]: صور علمية، لوازم الذات.

وقيل غير ذلك، وكلّها ضلال لا صواب فيها ولا حقّ، وممّا سبق ويأتي يظهر لك بطلانها، **(والله تعالىٰ خلوّ من خلقه، وخلقه خلوّ منه)**[6] كما قالعليه السلام: **(من غير مباينة عزلة، بل مباينة صفة)**[7] لكن ليس معناها ما قاله الملّا وأتباعه.

والواحد: الحقيقي من كلّ وجه، وما صدر منه في الكون إلّا واحد، بمقتضىٰ المشيئة، لا أنّه لايمكن أن يصدر منه إلّا واحد، فافهم وميّز بين العبارتين، وهو وإن كان واحداً ـ لغلبة جهة الفاعلية عليه ـ ولكن فيه تركيب، وإن خفي فيه، ولهذا ظهرت في المشاءات

---

(١) في الأصل: «الدال».

(٢) انظر: «شرح فصوص الحكم» للقيصري ص٦٢ ومابعدها؛ «مفاتيح الغيب» ص٣٣٥؛ «أصل الأصول» ص٦١ ـ ٦٤.

(٣) انظر: «إيقاظ النائمين» ص٦؛ «قرة العيون» ص١٣٠؛ «أصل الأصول» ص٥٣ ـ ٥٩.

(٤) انظر: «أصل الأصول» ص٣٢ ومابعدها.

(٥) انظر: «إيقاظ النائمين» ص٢٨.

(٦) «الكافي» ج١، ص٨٢، ح٣.

(٧) «بحار الأنوار» ج٤، ص٢٥٣، ح٧، وفيه: (بينونة صفة لا بينوة عزلة).

والمعلولات التي هي سببها، ما ذاك إلّا لاستجنانها فيه، ومبدئيتها منه، فافهم.

وأمّا ما سوىٰ صفات الذات، فصفات أفعال حادثة قائمة بفعله، دالّة عليه تعالىٰ، وقيامها تعالىٰ قيام صدور، كمحلّها.

المقدمة الثانية: في الدليل العقلي علىٰ وصفه تعالىٰ بالصفات الكمالية

غير خفي ثبوت وصفه تعالىٰ بالصفات الكماليّة، نصّاً وقرآناً، وهو كثير بيّن، ويدلّ عقلاً علىٰ وجوب وصفه تعالىٰ بالكمال وجوه، من حيث الإفاضة، لأنها في الممكن كمال له، من حيث الوجود المفاض عليه، والله المفيد، ومفيد الكمال أولىٰ به، فوجب وصفه تعالىٰ بالكمال، فمفيض الوجود لا يكون غير موجود.

وأيضاً لولا ذلك لكان بذاته إمّا جاهلاً وعاجزاً ـ وهكذا في باقي الأضداد ـ أو خالياً منهما، وعلىٰ التقديرين يلزم التعطيل المنافي للوجوب الذاتي.

وأيضاً لمّا ثبت وجوب أن يكون في الوجود وجود فوق التمام بما لا يتناهىٰ، فلابدّ أن يُحكم جزماً بوصفه بالكمال، وإلّا لم يكن كلاً، بل تحت التمام.

وأيضاً لمّا ثبت كون في الوجود واجب كلاً، ففي القدرة أيضاً قدرة كلاً، وفي العلم، فالدليل واحدٌ.

وأيضاً [موجد][1] الشيء لا يكون غير عالم قادر مختار حيّ، وإلّا لم يوجده، والله هو الموجد للأشياء، فلابد من اتّصافه بالكمال.

وأيضاً الدليل الإنيّ قائم علىٰ وصفه تعالىٰ بالكمال، كما ذكره المتكلمون في إثبات الصفات. فإنّ ما ذكروه غير خارج عنه، وكذا كما ذكره الحكيم.

وأيضاً إمكان وصفه بالصفات الذاتية ثابت، ولا تكون فيه جهة إمكان، فكلّما أمكن بالنسبة له وجب، وكلّما وجب وجد.

فإذا دار الأمران، إمّا أن يكون وصفه بالكمال مستحيلاً ذاتيّاً، أو واجباً كوجوبه تعالىٰ، والأوّل بديهي البطلان، فتعيّن الثاني.

واعلم أنّ تفاصيل الصفات وأسماءها [أمر] توقيفيّ[2]، وإدراكها مستحيل عقلي،

---

(١) في الأصل: «موجب».

(٢) انظر: «شرح المواقف» ج٨، ص٢١٠.

لكونها ذاته المستحيل اكتناهها عقلاً ونقلاً.

وقصارى الدليل العقلي قيامه علىٰ وجوب كونه كاملاً بذاته من كلّ وجه، من جهة الإفاضة والتماميّة، والنظر للآيات الآفاقيّة والأنفسيّة، وغير ذلك كما سمعت، إذ الخلق كما أنّهم مضطرّون إلىٰ إثبات ذاته مضطرّون إلىٰ إثبات أنّه كامل بذاته، منزّه، فكلّ كمال للموجودِ بما هو موجود فلابدّ وأن ينتهي إلىٰ كامل بالذّات، غير مفتقر في كماله لغيره بوجهٍ أصلاً، وإلّا افتقر في ذاته.

المقدمة الثالثة: في تقسيم صفات الواجب تعالىٰ

غير خفيّ من تتبع كلمات المتكلمين وزبر المشّائين، وأكثر الحكماء، أنّهم يقسّمون صفات الواجب إلىٰ ذاتية، وهي ما تلحق الواجب بحسب ذاته، ولا يصحّ سلبها عنه في الأزل، وإلىٰ إضافية تلحقه بحسب الغير وملاحظته، و[إلىٰ][1] ثبوتيّة، لا بالمعنىٰ المرادف للذاتية، وإلىٰ سلبيّة تلحقه بملاحظة الغير أيضاً.

قال الشيخ حسن بن الشهيد الثاني، في حواشيه علىٰ رسالته الكلامية المسمّاة بالشوارق اللامعة والسحب الطالعة: «قسّموا الصفات إلىٰ حقيقيّة ـ وهي ما يكون تحقّقها بالقياس إلىٰ ذاته تعالىٰ، كالقدرة والحياة والعلم وأمثالها ـ وإضافية محضة، وهي التي لا تتعقّل إلاّ بالقياس إلىٰ الغير، كالخلق والرزق والرّحمة وأمثالها، وإذا كان التكلّم بمعنىٰ خلق الكلام يكون من الإضافات، وهو قسم من الخلق»... انتهىٰ.

وقال الشيخ محمد بن أبي جمهور: «إنّ للواجب أسماءً كثيرة، ذات معان متواردة علىٰ ذات واحدة، يفهم من كلٍّ غير ما يفهم من الآخر، فهي متباينة متواردة علىٰ ذات الواجب، والأسماء المتواردة علىٰ ذات واحدة، بحسب معان مختلفة، تكون علىٰ أقسام ستّة:

الأوّل: أن يكون الاسم دالاً بالمطابقة علىٰ جميع المعاني الذاتية التي للشيء إن كان له معان ذاتيّة، وإن كان الشيء بسيطاً لا تركيب فيه فيكون دالاً علىٰ تلك الحقيقة مطابقة، مثال الأول: اسم الإنسان لزيد، فإنّه يدلّ بالمطابقة علىٰ جميع ذاتياته، كالجسمية والجوهرية والنموّ والتغذية والحيوانيّة والناطقيّة، ومثال الثاني الذي لا تركيب فيه دلالة:

---

(١) في الأصل: «هي».

اسم الله، علىٰ معناه البسيط الوحداني.

الثاني: أن يكون دالاًّ علىٰ بعض الذاتيّات، كاسم الجنس لزيد أو الناطق أو الحيوان.

الثالث: أن يكون دالاًّ علىٰ معنىً عرضي ممكن في الذات، كاسم الأبيض لزيد، وإطلاقه عليه لقيام صفة البياض به، وهو وإن كان هيئة متمكّنة في ذات زيد، إلّا إنّها ليست بداخلة في حقيقته كالجسمية.

الرابع: أن يدلّ علىٰ معنىً عرضي، هو هيئة متمكّنة في الذات، إلّا إن لها تعلّقاً بشيء آخر، كالعالم لزيد، لقيام العلم بذاته، كما كان البياض قائماً بذاته، إلّا إن الفرق: أنّ العلم يتعلّق بشيء آخر هو المعلوم، إذ لابدّ للعلم من معلوم، كما لابدّ له من عالم، بخلاف البياض، فإنّه لا يحتاج إلىٰ محل يقوم فيه، ولا يحتاج إلىٰ غير ذلك القسم.

الخامس: أن يدلّ علىٰ الذات، باعتبار صفة إضافية لها، غير متمكّنة في تلك الذات، كالكريم والجواد لزيد، فإطلاقه عليه ليس باعتبار هيئة متمكّنة كالبياض والعلم، بل هما صفتان إضافيتان .

وهذا القسم هو المسمّىٰ بالإضافة المحضة، والرابع بالصفة الحقيقية الإضافية، والثالث بالصفة الحقيقية[1].

السادس: أن يكون دالاًّ علىٰ الذات، باعتبار سلب شيء عنها، كالفقير لزيد، فاعتبار كونه لا مال له أطلق عليه، فالفقير اسم محصل له، دالّ علىٰ سلب صفة عن ذات زيد.

فهذه الأقسام الستّة من الأسماء والصفات، بعضها يدلّ علىٰ كثرة في الذات الموصوفة بها، كالقسم الثاني والثالث والرابع، وبعضها لا يدلّ علىٰ كثرة في الذات الموصوفة بها، كالأول والخامس والسادس.

ولمّا تبيّن أن الواجب لذاته واحد من كلّ وجه، منزّه عن الكثرة، وجب كون جميع آياته وصفاته من قبيل الأول والخامس والسادس، وما يتركّب منها دون ما عداها من الأقسام»[2]... انتهىٰ.

أقول: وستسمع ما فيه، مع ادعائه إثبات اسم دالّ عليه مطابقة، ومرّ لك بطلانه عقلاً

---

(١) ليست في المصدر.

(٢) «المجلي» ص١٨٣ – ١٨٤ بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

ونقلاً.

ما قاله فخر الدين الرازي

ونقل ﷺ عن [فخر الدين][(١)] تقسيماً آخر تكثيراً للفائدة، إذ الصفات من مهامّ المسائل، فقال:

«الاسم الذي أطلق علىٰ شيء لا يخلو إما أن يفهم منه ما يدلّ علىٰ نفس الذات، أو جزء من أجزائها، أو صفة خارجة عنها.

وذكر جماعة من الحكماء أنّ القسم الأول يستحيل ثبوته للباري تعالىٰ، لعدم معلوميّة ذاته للبشر، فلا يمكن ذلك فيه، وفيه نظر، إذ خواصّ البشر يعرفونه فيضعون بأزائه اسماً، ولا يبعد أن يكون هذا هو الاسم الأعظم.

والأصحّ أنّ ذلك الاسم هو الحيّ القيّوم، وقيل: هو الله، أو ذو الجلال والإكرام، أو «هو» علىٰ قول آخر، ولايلزم أن يكون واضع الاسم عارفاً به كنه المعرفة، فإنّه محال في حقّ عظماء الملائكة، فلا يعرفه كما هو إلاّ هو، فيكون الواضع الأول لهذا الاسم وضعه علىٰ قدر معرفته، ويجوز كون الباري هو الذي وضعه لنفسه، فلا يرد ما ذكروه.

والقسم الثاني هو الدال علىٰ جزء من أجزاء ذات الشيء فهذا القسم ممتنع علىٰ الواجب لذاته، لأنه واحد لا تركيب فيه من الأجزاء.

وأمّا القسم الثالث، وهو الاسم الدالّ علىٰ صفة خارجة، فإمّا أن تكون تلك الصفة حقيقية، أو إضافية، أو سلبية، أو حقيقية مع إضافية، أو مع سلبية، أو صفة إضافية مع سلبية، وسنبيّن أنّ الجائز عليه من هذه الأقسام إنّما هو الاسم الدالّ علىٰ إضافة أو سلب، أو ما تركّب منهما، فيجوز أن يحصل له بحسب كلّ إضافة إلىٰ غيره اسم محصّل، وكذا بحسب كلّ سلباسم محصّل أيضاً، وكذا بحسب ما يتركّب من الإضافة والسلب اسم محصّل، كقولك: إنّه تعالىٰ أوّل، فإنّ الأول مركّب من الإضافة والسلب، فإنّ معناه: أنه سابق علىٰ ما سواه، وهو إضافة محضة، وأنّ غيره غير سابق عليه، وهو سلب محض»[(٢)].

---

(١) في الأصل: «محي الدين»، وفي «المجلي»: «فخر الدين»، وهو فخر الدين الرازي الذي ذكر نحو هذا التقسيم في «المطالب العالية» ج ٣، ص ٢٣٩.

(٢) «المجلي» ص ١٨٣ ومابعدها، بتفاوت صححناه علىٰ المصدر.

ثمّ بسط الكلام في تفصيل الأقسام، وهي التي ذكرها أوّلاً.

أقول: وأنت إذا فكّرت وجدت كلامه السابق غير خارج عن هذا الكلام، وما نظّر به علىٰ كلام الحكماء سبق لك ردّه في الحديث الثاني من باب المعبود[1]، وكيف تعرفه خواصّ البشر معرفة، بحيث يضعون أسماء للذات مطابقة، بغير اكتناهه؟ وهو مستحيل كما صرّح به هو، مع أنّه لو كان هو الواضع لعيّنه علىٰ لسان نبيه، مع أنّ هنا أسماء استأثر بها، كما روي عندنا وعندهم، فإن كان فهو من هذه الأسماء، فلا مدفع لما ذكروه.

وأيضاً وضع الله تعالىٰ هذا الاسم، إمّا لمعرفته تعالىٰ بنفسه، وهو محال، أو ليعرّفها اكتناهه، وهو محال.

وما قاله من أنّ الواضع وضع علىٰ قدر معرفته، فهو رجوع إلىٰ ما قلناه، ولا يكون لنفس حقيقية الذات، فلا يكون له اسم كذلك، كيف ولا سبيل لملَكٍ ـ ولا نبيّ ـ لاكتناه الذات؟! فجميع الأسماء الواردة ليست أعلاماً، ولا شيء منها دالاً عليه مطابقة.

وبالجملة ـ فتطويل النقل لا فائدة فيه ـ: إنهم قسّموا صفاته إلىٰ: حقيقية وإضافية حاصلة بعد الإيجاد وسلبية، ولا يخفىٰ ما فيه من الخبط وردّ البرهان له، أليس ممّا تقرر عند الحكماء، وورد به النصّ النبوي استنباطاً، أنّ مفيض الكمال أولىٰ به؟! فإذن لمّا كانت جميع الكمالات الحادثة ـ والنسب الإضافية الأولية والثانوية ـ مفاضة منه، فهو أولىٰ بها، إذ مفيض الكمال أولىٰ به.

وأيضاً كيف تكون من صفاته إضافات، مع أنها حادثة [متوقفة][2] علىٰ الغير؟! فكيف يعود له ما هو بدأه، وتقوم الحوادث به، ويفيده مخلوقه كمالاً؟ لاستحالة وصفه بالنقص، فيكون بذاته فاقداً لهذا الكمال، فجاء التعطيل، مع أنّه ورد: (إله إذ لا مألوه)[3]، مع أنّهم يعدّون مثل الخالقية والرازقية والأوّلية، من الصفات الإضافية، وكذا الآخريّة، وقد عرفت أنّ أوليّته عين آخريته بذاته لذاته، كما سبق[4] في باب النسبة وغيره.

أليس الفعل وصفته مخلوقين له؟! فإذن منه مدار الكلمات، وإليه مفادها علىٰ وجه أعلىٰ، كلّ في مقامه، من غير وصول لمقام الذات.

---

(١) «هدي العقول» ج ٣، باب المعبود، شرح ح ٢. (٢) في الأصل: «متوقعة».

(٣) «الكافي» ج ١، ص ١٣٩، ح ٤، باب جوامع التوحيد.

(٤) «هدي العقول» الباب: ٧ من ج ٤.

وغير خفي أنّ ما ذكروه وتكلّموا فيه من الإضافات، هي بحسب تعلّق الصفات بمظاهرها التي هو عبارة عن ظهور الذات بما ظهر، وليست هذه صفاته الذاتية ولا كماله، بل حادثة قائمة به تعالىٰ، والإضافة التي عَنَوها في الخالقية والأولية والرازقيّة، إنّما هي بظاهر الإلوهية والربوبيّة والرازقية، وليست بقائمة به إلّا قيام صدور وافتقار، لا قيام صفة وعروض كمال.

فإذن حقيقته الربوبيّة والإلوهيّة، وهو كونه بذاته مستحقاً لها، ومعنىٰ الرازقيّة والخالقيّة وهو كونه بذاته جواداً أو منشَأً للوجود، وعلّة تامة له بفعله، هو معنىٰ هذه الصفات، وهو عين ذاته، ثابت له في الأزل، وما يعنونه إنّما هو ظاهر هذه الصفات وتعلّقاتها.

كما أنّه (عالم إذ لا معلوم)[1] وهذا الأزلي الذي هو الذات، وأمّا التعلّقي ـ وهو وقوع العلم علىٰ المعلوم ـ فحادث، غيره ذهناً وخارجاً.

وإن قالوا: إنّا نجد لمثل الخالقيّة والرازقيّة تعلّقاً نسبيّاً.

قلنا: كذلك في العلم، فإذن هو حادث من الإضافات، ولا قائل به.

فالخالقية والرازقية راجعتان للوجود، وهو وجود بذاته ومستحقّ له [به][2]، وإذا لوحظت من حيث المخلوقيّة ـ وهو ظاهرها مثلاً ـ فهي نسبة حادثة، ولكنها ليست بقائمة بذاته، ولا هذه من صفاته، فهم يتكلمون في الحادث وينسبونه للقديم، ويثبتون صفة التجلّي والظهور للذات، وهي أجلّ من ذلك.

وأما الإضافة، التي هي نفس الإبداع والإيجاد ـ ولا معنىٰ لها غير ذلك ـ فإنّها من صفات الأفعال، كما ستعرف إن شاء الله تعالىٰ، فلمّا كان معناها الإيجاد، وهو منه، فمآلها إلىٰ كونه موجوداً بذاته، ومستحقاً لها بذاته، لعدم توقّفه علىٰ أمر آخر، فهو علّة تامة، ومفيض لكلّ واحد، إذ لا فرق بين الذات وكمالها بوجه، ولا بين كمالاتها، وإنّما التعدد باعتبار المظاهر، وهي المخلوقة الدالة عليه، ومن هنا نشأت الاعتبارات، وهي غير عائدة لله تعالىٰ، وليست من صفاته، بل قائمة به قيام صدور، وبالمعلول قيام عروض، فافهم. فليس في صفاته تعالىٰ ما هو من قبيل ما ذكره ذلك الفاضل* في تقسيمه:

---

(١) «الكافي» ج ١، ص ١٣٩، ح ٤.

(٢) في الأصل: «بها».

(*) أي صاحب «المجلي» الذي تقدّم النقل عنه.

أما الأول فلا علم شخصياً له.

وأمّا الخامس فلاتقوم بالواجب هيئة عارضة، وإنّما الهيئات والنسب قائمة بالمعلول، حادثة، والكلّ يرجع إلىٰ نسبة قيام المعلول بعلّته، والله الممسك للكلّ بقدرته، فـالجود ـ مثلاً ـ راجع لنفس الإفاضة للوجود ولوازمه، وحقيقة الوجود له ذاتاً ولغيره عرضاً مـنه تعالىٰ.

وأمّا السادس فليس في الحقيقة سلب صفة، وإنّما هو تـنزيه له عـمّا يـعتمله الوهـم، فكانت السلوب من صفاته ظاهرة، وأمّا تحقيق الحال في التنزيه، كما سمعت في الباب السابق[1]، فحقيقة التنزيه ـ بالذي هو من صفاته ـ هو التنزيه الثاني الذي هو تنزيه الواجب ذاته بذاته، وذلك مجهول لنا.

وأمّا هذه فتنزيه الظاهر، بما ظهر من أحكام المظهر، فسبحان من هو بالفعل من كل جهة، ولا كمال له منتظر، أو يقوم به شيء من أحكام المظهر، حـتىٰ يكـون مـن صـفاته تعالىٰ، إذ ليس للغير مطلقاً فيها مفتقر، بل ما سواه مفتقر له تعالىٰ، فتفطّن، واتّبع البرهان، ولا تأخذك المسطّرات، ممّن هو غير معصوم من الغلطات.

أمّا الشارح ملّا محسن، فتفطّن لبعض ما أشرنا لك، ولكن اختلف كلامه، فرام الاعتذار عنهم في تقسيمهم الصفات إلىٰ صفات أفعال وذات، | بـ | مالم يسمن ولم يذكروه، فقال في باب صفات الذات، من أبواب معرفة صفاته وأسمائه تعالىٰ: اعلم أنّ من صفات الله تعالىٰ ماهو ثابت له في الأزل، وهو كمال في نفسه علىٰ الإطلاق، وضده نقص، ويسمّى بصفات الذات، وهو علىٰ قسمين: قسم لا إضافة له إلىٰ غيره أصلاً، بل له وجه واحـد، كالحياة والبقاء.

وقسم له إضافة إلىٰ غيره، ولكن تتأخّر إضافته عنه، كالعلم والسمع والبصر، فإنّها عبارة عن انكشاف الأشياء له في الأزل، كليّاتها وجزئياتها، كل في وقته، وبحسب مرتبته، وعلىٰ ما هو عليه فيما لا يزال، مع حصول الأوقات والمراتب له سبحانه في الأزل مجتمعة، وإن لم تحصل بعد لأنفسها، وبقياس بعضها إلىٰ بعض متفرقة، وهذا الانكشاف حاصل له بذاته من ذاته، قبل خلق الأشياء، بل هو عين ذاته، كما أشار إليه بقولهﷺ: **(لم يزل الله ربّنا والعلم**

---

(١) انظر: «هدي العقول» ج ٤، باب النهي عن الجسم والصورة.

ذاته ولا معلوم)[١]، وإن تأخّرت إضافتها إلىٰ الأشياء، علىٰ حسب تأخّرها وتفرّقها في نفسها، وبقياس بعضها إلىٰ بعض، كما أشار إليه بقوله عليه السلام: (فلمّا أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم علىٰ المعلوم)[٢].

وكالقدرة فإنها عبارة عن كون ذاته بذاته في الأزل، بحيث يصحّ عنها خلق الأشياء فيما لا يزال، علىٰ وفق علمه بها، وهذا المعنىٰ أيضاً ثابت له بذاته من ذاته، قبل أن يخلق شيئاً، بل هو عين ذاته، كما قال عليه السلام: (والقدرة ذاته ولا مقدور) وإن تأخّرت الإضافة عنه، كما قال عليه السلام: (والقدرة علىٰ المقدور).

ومن الصفات ماتحدث بحدوث الخلق، بحسب المصالح، وهو ما يكون كمالاً من وجه دون وجه، وقد يكون ضدّه كمالاً، ويسمّى بصفة الفعل، وهو أيضاً علىٰ قسمين:

قسم هو إضافة محضة خارجة، عن ذاته سبحانه، ليس لها معنىٰ في ذاته زائد علىٰ العلم والقدرة والإرادة والمشيئة، كالخالقيّة والرازقيّة والتكلّم، ونحوها.

وقسم له معنىٰ سوىٰ الإضافة، إلّا إنه لاتنفكّ الإضافة عن المضاف والمضاف إليه، كالمشيئة والإرادة، فإنّهما في الله سبحانه، لا يتخلّف عنهما المشاء والمراد بوجه، بل ﴿إنّما أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[٣] وما شاء الله كان، فلا توجد الصفتان إلّا بوجود متعلّقيهما، إلّا إن الإرادة جزئية ومقارنة، والمشيئة كلّية ومتقدّمة.

وهذان القسمان إنّما يكونان كمالاً، إذا تعلّقا بالخير وكما ينبغي، لا مطلقاً، ولهذا قد يخلق وقد لا يخلق، وقد يريد وقد لايريد، إلىٰ غير ذلك، كما قال عزّوجل: ﴿يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ اليُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ العُسرَ﴾[٤].

فإن قيل: إذا كانت الصفات المحدثة المتعلّقة بالخير كمالاً له تعالىٰ، فما بالها لم تثبت له في الأزل؟

قلنا: إنّ لها مبدأ ومنشأ، في ذاته تعالىٰ، هو كمال في الحقيقة، وهو كون ذاته بذاته في الأزل، بحيث يخلق ما يخلق، ويرزق ما يرزق، ويتكلم مع من يتكلم، ويريد ما يريد، ويشاء كما يشاء فيما يزال، وهو من صفات الذات ثابت لها في الأزل، وإنّما هذه الإضافات فروع لها، مترتّبة عليها في ما لا يزال، علىٰ وفق المصلحة وبحسب ما يسعه الإمكان، فلا

---

(١) و(٢) «الكافي» ج١، ص١٠٧، ح١، وهو الحديث الأول من هذا الباب.

(٣) «يس» الآية: ٨٢. (٤) «البقرة» الآية: ١٨٥.

بأس بتأخّرها عن الذات، إذا كان مبدؤها الذاتي ومنشؤها الكمالي قديماً.

بل **نقول:** إنّ الإرادة والمشيئة ـ أيضاً ـ لهما معنىً ثابت في الأزل، من وجه زائد علىٰ ما ذكرناه، وهو كون ذاته تعالىٰ بذاته في الأزل، بحيث يكفي علمه بالخير في خلقه إيّاه، علىٰ حسب القدرة والاختيار في ما لا يزال، وهو من صفات الذات.

فإن قيل: فما الفرق بين الإرادة والمشيئة ـ بل سائر ما يعدّ من صفات الفعل ـ وبين نحو العلم والقدرة، ممّا يعدّ في صفات الذات حيث جعل الأول محدثاً فعلياً، والثاني أزلياً ذاتياً، مع اشتراك الكلّ في كونه صفة ثابتة ذات إضافة لها وجه أزليّ وآخر حادث؟

قلنا: لمّا كان العلم والقدرة والسمع والبصر جهة الثبات فيها أدلّ علىٰ المجد والكمال ـ من جهة التجدد ـ وأظهر، حيث لا يقدح تخلّف متعلقاتها عنها في كماليتها، بل يزيد، عُدّت من صفات الذات، بخلاف الإرادة والمشيئة ونحوهما، فإنّ جهة التجدد في أمثالها أدلّ علىٰ العزّ والجلال وأظهر من جهة الثبات، حيث لا يتخلف متعلّقاتها عنها، ولذا عدّت من صفات الفعل، وذلك لأن خطاب الشارع مع الجماهير، وينبغي أن يذكر معهم في نعته سبحانه ما هو أدلّ علىٰ الكمال وأظهر في العزّ والجلال، وإلّا فلا فرق بين هذه الصفات في هذا المعنىٰ، بحسب التحقيق»[1] انتهىٰ.

أقول: وفيه من الخبط والخروج عن الحقّ ـ والجمع بين كلام أهل التصوّف وخطأ المتكلّم ـ ما لا يحصىٰ، ولنشر لبعضه، من إثباته شيئاً مع الذات وتخصيصه ـ بقوله: **(والعلم ذاته ولا معلوم)** ـ بالخارج، لا في الأزل، وإثباته قدم المشيئة، وأنّها وجدانيّة التعلّق.

وتقسيمه **أولاً** صفات الذات إلىٰ ما لا إضافة له، كالحياة والبقاء، وإلىٰ ما له إضافة لها، كالعلم والسمع والبصر، وإن تأخّرت الإضافة لا وجه له ولا مقرّ له في أزل الآزال، كيف والصفات الذاتية له [لا] ذاتاً، ولا فرق بينها بوجه، ولا بينها والذات، ولا فرق بين الحياة والعلم والقدرة في ذاته، ولا بينها وذاته؟

والإضافة التي ظنّها بحسب المعلوم ـ وهي وقوع العلم علىٰ المعلوم ـ إنّما هي بعد وجوده، وهذا علم حادث، وليس كمالاً ذاتياً له، وليس هو الذي قاله المعصوم عليه السلام فيه: **(عالم إذ لا معلوم)** وبهذا الاعتبار البقاء والحياة نسب وقوعية، وهو تعلّق الوجود الممكن به.

---

(١) «الوافي» المجلد ١، ص٤٤٦ – ٤٤٨، د صححناه علىٰ المصدر.

أمّا قوله: «مع حصول المراتب والأوقات له في الأزل مجتمعة» وإن لم يحصل بعد، لا محقّقاً ولا مقدّراً، ولا فرضاً ولا صلوحاً، لا بثبوت ولا سلب، ولا سلب سلب، فليس في مرتبة أزل الآزال غيره تعالىٰ مطلقاً، كما هو ظاهر كلامه، ومراده كمراد شيخه.

وإن أراد بالثبوت | ثبوت | الماهيات، وأنّها منفكّة بعدُ عن الوجود، فلا يقول به حكيم، إذ الثبوت مرادف الوجود، والماهيّات مجعولة، وإن كان جعلاً عرضياً، إذ الوجود هو المجعول أولاً، كما هو مختار المتألهين، وأهل التحقيق.

وإن أراد حقيقة علمه الذاتي فذلك مجهول الكنه، لأنه عين الذات المجهولة، فهو عالم بكلّ شيء، إذ لو كان كيف يكون هو حقيقة ذاته؟ إذ لا وجود معلوماً، لا ذهناً ولا خارجاً، وهو يستحقّ ذلك بذاته، وغير معلوم لنا، إذ لا كيف.

وثانياً: أنّ قوله: «ومن الصفات ما تحدث بحسب المصالح» ... إلىٰ آخره، فيه مالا يخفىٰ ممّا سبق، مع أنّ فرقه بين الإرادة والمشيئة بالنسبة له تعالىٰ ـ مع أنّها عندهم قسم من العلم الذاتي ـ لا وجه له.

وقوله: «قلنا: إنّ لها مبدأ ومنشأ» ... إلىٰ آخره، إذا كان الأمر كذلك فلا تقسيم، أوْ لا ذلك التقسيم، فإنّ النسبة التعلّقية تجري في الكلّ، وهي ترجع إلىٰ نسبة واحدة، وليست من صفات الله تعالىٰ، ولا كمال له، بل نقائص بالنسبة له تعالىٰ لحدوثها. وأيضاً قوله: «بل نقول: لهما معنىً ثابت في الأزل».

أمّا دفعه الاعتراض الثاني ـ وهو لزوم عدم الفرق، في جعله بعض محدثاً فعلياً، والآخر أزلياً مع الاشتراك، بأنّ مثل العلم والقدرة جهة الثبات فيها أدلّ علىٰ الكمال من جهة التجدد، بخلاف الآخر، فإن جهة التجدّد فيها أدلّ علىٰ العزّ والجلال المحدثة، فلذا عدّت من صفات الأفعال دون القسم الأول ـ ففيه مالا يخفىٰ، لأنه إذا كان له جهة ثبات، وهي به ذاتية، فدلالة الكلّ علىٰ الكمال واحدة، مع أنّ جهة التجدد ليست بكمال له ذاتي، بل منزّه عن التجدد أيضاً، والإيجاد وتجدّد الفيض إنّما [...][1] العلم الذي هو ذاتيّ، فليعدّ حينئذ العلم من صفات الأفعال.

وبالجملة ففرقه ممنوع، واعتذاره مردود، فتدبّر.

---

(١) بياض في الأصل.

فإن قيل: فما تقول إذن، في ما دلّ علىٰ أنّ مثل العلم والقدرة والسّمع والبصر من صفات الذات، ومثل الكلام والإرادة من صفات الأفعال؟

قلنا: لا منافاة، فإنّ قصاراه أنّ هنا صفة محدثة ليست بأزليّة، كالكلام مثلاً، كما ستسمع من أوّل أحاديث هذا الباب، وفي باب صفات الأفعال: (**المشيئة محدثة**) وكذا مثل الغضب والرضا.

وكون هذه الصفات محدثة لا يدلّ علىٰ أنّ[1] كماله محدث، فالصفات المحدثة قائمة به تعالىٰ قيام صدور، كالخالق والرازق، بمعنىٰ المرزوقيّة والمربوبيّة، وهو ظاهرها.

وأمّا معناها ـ وهو كونه بذاته فيما لم يزل مستحقاً لذلك، و[موجداً][2] لذلك، ومبدأ للفعل الذي هو الإيجاد الذي هو نفس المشيئة ـ فهو ثابت له تعالىٰ .

وأمّا سلب هذه النسب والإضافات، فمن قبيل سلب النقائص عنه تعالىٰ، [فالجسمية][3] والتلوّن وما ماثل ذلك ممّا هو من كمال الممكن، نقص بالنسبة له تعالىٰ ـ لا أنّه كمال سُلب عنه تعالىٰ، فإنّ الحقيقة، وهو التحقّق، متحقّق له بذاته.

وأمّا الجسمية فترجع في نفس الأمر إلىٰ التركيب المقتضي للافتقار، وكذا الحلول والعرضيّة، إذ الجوهر مفتقر للعرض بوجه عرضي، وكذا النهاية والتخطيط، وما ماثل ذلك، وكذا علم الممكن المنفي عنه تعالىٰ، وقدرته لم تنفِ كمالاً، وإنّما نفىٰ عنه الافتقار، حيث إنّه في الممكن زائد أو [بجزء][4] دون آخر.

وأمّا حقيقة العلم المبرّأ من النقائص والشرور فغير منفي، فهذا الذاتيّ، كما أنّ ظاهر العلم التعلّقي ـ وهو الواقع ـ حادث وغيره، وهو الذي يبحث فيه أكثر العلماء والمتكلمون، وليس ـ كما يظنون ـ أنّه الذاتي، ويُجرون فيه صفاته من حيث لا يشعرون، ولذا لا يتمّ لهم، كما ستسمعه مفصلاً في خلال الأحاديث إن شاء الله تعالىٰ.

والحاصل: ما سلب عنه ـ سواءً كان له مصداق وجودي في الممكن أم لا ـ سلب وعدم لا بشيء، وليس هو كمالاً، وما أثبت له؛ فما كان من قبيل صفات الأفعال، فبظاهرها قائمة به، قيام صدور، لا عروض، وتنسب له لنسبتها لفعله الدالّ عليه، تعظيماً وتنويهاً، وهي بحسب الدلالة تدلّ علىٰ الذات بنحو آخر ـ كالكُره والرحمة والجود والرزق والخلق ـ

---

(١) في الأصل بعدها: «من».
(٢) في الأصل: «موجوداً».
(٣) في الأصل: «فسلب الجسمية».
(٤) في الأصل: «تجزأ».

ترجع إلىٰ إفاضة الجود، وهو له بذاته، لا بمعاون ولا بشرط خارج، فكلّ ما يُدرك بعبارة، أو يفهم بخيال أو إشارة، فهو غيره، وجناب القدس مبرّأ عنه ومنزّه منه، والذات الأحديّة كاملة من كلّ وجه، بالفعل.

وأجرىٰ علىٰ ألسنتنا ـ بواسطة نبيّناﷺ ـ ألفاظاً نتوسّل بها وندعوه ونصفه بها، دالّة علىٰ الذات الكاملة خاصة، لا لندركها أو صفاتها، أو أنّ المفاهيم قائمة بها، بل غيرها حادثة لعجزها عمّا [فوقها][1] فسبحان اللطيف الخبير الحكيم العدل.

كما ان نخاطب البهائم العاجزة عن كلامنا ومدارك أفهامنا، إذا أردنا أمرها أو زجرها بأصوات هائلة أو غيرها، وكذا الأنبياء فهم الرعاة ونحن الغنم، فافهم.

ولذا ورد عنهمعليهم السلام أنّهم إنّما يكلّمون الناس علىٰ قدر عقولهم و**(ما كلّم رسول الله ﷺ، أحداً بكنه عقله قط)**[2] و**(إنّما يسمّى عالماً لأنه وهب العلم للعلماء، والقدرة للقادرين)**، الحديث[3].

وإذا قلت: |قادر| أخبرت أنّه ليس بعاجز وكذا الغضب، أي معاقب، والمثيب، أي محسن، ويرجع [للجود][4] المطلق، إذ كلتا يديه رحمة ودخول |الشرّ| مطلقاً بالعرض، فانظر وتذكر، ولذا كانت أسماؤه تعالىٰ توقيفية، كما مرّ مبرهناً، وسيأتي بسط ذلك في مجلّد العدل* إن شاء الله تعالىٰ.

إزاحة

في مفاهيم الصفات

غير خفي عقلاً ونقلاً وصفه تعالىٰ بالعلم والقدرة والسمع والبصر والجود والرحمة، وهي الجود، لا كما قيل، وستعرفه في باب معاني الأسماء واشتقاقها[5].

ولقد دار علىٰ ألسنة الحكماء، في تقريراتهم وزبرهم، أنّ معانيها مختلفة، وإلّا كانت

---

(١) في الأصل: «فرقه».

(٢) «أمالي الصدوق» ص ٣٤١، ح ٦؛ «بحار الأنوار» ج ١، ص ٨٥، ح ٧، بتفاوت.

(٣) «علم اليقين» ج ١، ص ٧٣، وفيه: (هل سمي عالماً إلّا لأنه وهب العلم للعلماء...) الخ.

(٤) في الأصل: «للوجود».

(*) أي المجلد السابع من «هدي العقول».

(٥) انظر: «هدي العقول» ج ٦ الباب: ١٦.

مترادفة ـ ولم يفد كلٌّ خلافَ الآخر ـ ولكن ما يترتب علىٰ كلّ واحدة يترتّب علىٰ الباقي، وجميع اللوازم باطلة وكذا الملزوم، فاحتيج إلىٰ دفع لزوم التكثّر؛ حيث إنَّ ذاته أحـديّة، فهو أحدي الذات والمعنىٰ، وقصارىٰ مايفهم من عبائر أكثرهم أنَّ الاختلاف بينها والتباين اعتباري لاينافي وحدته الكاملة، كما يفهم من عبارة ابن أبي جمهور[1] في المقدمة السابقة.

وقال ملّا صدرا فـي أسـرار الآيـات: «فإن قـلت: مـفهوم العـلم غـير مـفهوم القـدرة، ومفهوماهما غير مفهوم الإرادة، ومفهومات هذه الثلاثة غير مفهوم الحياة، فكيف يكون الجميع في حقّ الواجب تعالىٰ حقيقة واحدة بسيطة لا تغاير فيها؟

قلنا: الاختلاف في المفهوم لاينافي البساطة الحقّة، لأنّ قولنا: صـفات الواجب عـين ذاته، معناه: أنّ وجوده بعينه وجود هذه المعاني، وحيثية ذاته بعينها حيثيّة سائر الصفات، وهي ليست بأمور زائدة ـ من حيث وجودها وحقيقتها ـ علىٰ وجـود الواجب وحـقيقته، وليس معناه: أنّ هذه الألفاظ مترادفة لها مفهوم واحد، وإلّا لم يكن حملها مفيداً، وقول: أمير المؤمنين عليه السلام: (**كمال التوحيد نفي الصفات عنه**)[2] ليس المراد نفي معانيها عن ذاتـه، وإلّا يلزم التعطيل، وهو كفر.

بل معناه نفي كونها صفات زائدة علىٰ ذاته، بحسب الوجود والحقيقة. فعلىٰ هذا صحّ قول من قال: إنّ صفاته عينه، وصحّ قول من قال: إنّها غيره، وصح قول من قال: إنّها لا عينه ولا غيره، لو علم ما حققناه فكن علىٰ بصيرة من هذا الأمر، ولا تكن من الغافلين»[3] انتهىٰ.

قال ملّا محسن في الشرح، وبمعناه في أنوار الحكمة، وسائر مـصنّفاته: «إن قـيل: مـا معنىٰ قوله عليه السلام: (**والعلم ذاته**)، وكيف يكون العلم عين الذات، مع أنّ مفهومه غير ما يفهم من الذات، وكذلك في نظائره، وأيضاً فإنّ مفهوم كلّ صفة غير مفهوم صفة أُخرىٰ، فكيف يكون الكلّ متّحداً مع الذات؟

قلنا: قد تكون المـفهومات المـتعدّدة مـوجودة بـوجود واحـد، فـالصفات ـ بـحسب المفهوم ـ وإن كانت غير الذات وبعضها يغاير البعض، إلّا إنها بحسب الوجود ليست أمراً

---

(١) «المجلي» ص ١٨٣.

(٢) «نهج البلاغة» الخطبة: ١، وفيه: (وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه).

(٣) «أسرار الآيات» ص ٣٩ ـ ٤٠، صححناه علىٰ المصدر.

وراء الذات، أعني: أنّ ذاته الأحديّة تعالىٰ مجده هي بعينها صفاته الذاتية، بمعنى أنّ ذاته بذاته وجود، وعلم وقدرة وحياة وإرادة وسمع وبصر، وهي أيضاً موجود عالم قادر حيّ مريد سميع بصير، يترتب عليها آثار جميع الكمالات، ويكون هو من حيث ذاته مبدأً لها، من غير افتقار إلىٰ معانٍ أخر قائمة به تسمّىٰ صفاتٍ تكون مصدراً للآثار، لمنافاته الوحدة والغناء الذاتيين، والاختصاص بالقدم، فذاته صفاته، وصفاته ذاته».

إلىٰ أن قال: «وهذه الاعتبارات العقلية لا توجب تكثّراً في ذاته بوجه من الوجوه، ولا تخلّ بوحدانيته الصرفة الخالصة أصلاً، بل تزيده وحدة، لأنّه لو فرض أنّه لم يكن في ذاته شيء منها لما كان واحداً حقيقياً.

مثلاً لو فرض أنّه علم وليس بقدرة، أو أنّه علم وليس بعالم، لكان فيه جهة غير جهة الوجود والوجوب، وهي جهة الإمكان والعدم، فيلزم تركبه من جهتين، وهو محال»[١] انتهىٰ.

وكذلك **محمّد صالح**[٢] وغيره أثبت المغايرة الاعتبارية، حذراً من الترادف وغيره.

أقول: ولعمري إنّ ذلك كلّه خفيف العيار، غير راضع ثدي التحقيق، ولا ناهلاً للمشرب الرحيق، وكيف تتصوّر المغايرة الاعتبارية في الذات وصفاتها، وليس ثَمّ اثنان كانا واحداً بوجه، كالجنس والفصل خارجاً، وإلّا لم تكن هي هي حقيقة مطلقة، ولا تختلف عليه الكمالات، وكان الله ولا اعتبار.

والذي دعاهم إلىٰ المغايرة الاعتبارية أصله اعتبار حال الشاهد وصفاته، وكذا الحمل اللغوي، بل مثل هذا دعا الأشاعرة[٣] إلىٰ المغايرة الخارجية، فهم نفوها وأثبتوها اعتباراً، وليس كذلك، بل الاعتبار منقطع أيضاً، وكيف لا ينافي الأحدية الكاملة التي فوق التمام؟ وهو مختلف المعاني، ومثل هذه الوحدة تثبت للعقل وصفاته.

فإن قالوا: نتصور ذلك.

قلنا: ما تتصورونه وتتوهمونه من مفهومات الصفات من الأدلّة الدالة علىٰ ثبوته

---

(١) «الوافي» المجلّد ١، ص٤٤٨ ـ ٤٤٩. (٢) «شرح المازندراني» ج٣، ص٣١٨.

(٣) انظر «شرح المواقف» ج٨، ص٤٥.

وصفاته، أو بحسب ما يحتمله الوهم، ومقام العبارة والتعبير دون مقام الذات، وكذا مفاهيم الصفات وأنوارها كهبة العلم للعلماء وأمثاله للوهم. فالواجب مبرّأ عنه، وليس هذه بصفاته الذاتية [له] أزلاً، وإنّما هي بحسب تعلّقها حادثة، غيره بكل اعتبار.

فانظر كيف دخل التوهّم، وأثبتوا الحادث القديم، وما هو من المعقولات الثانية، لمن كان ولا مفهوم واعتبار، وهو الآن علىٰ ماكان، أحديّ الذات والمعنىٰ، ليس بذي معانٍ متكثّرة بوجه، ولا محلاً للانتزاع، وإلّا اكتنه ودخل في التصوّر، تعالىٰ الله علوّاً كبيراً، وذلك أيضاً يوجب أن يكون فيه جهة قوّة، فافهم.

فوجود الحيوانيّة والنامية والناطقيّة والجسميّة في الإنسان وجود واحد، ليس بذي وجودات مختلفة، غير أن المفهوم من أحدها غير الآخر، فضلاً عن المجرّد وصفاته، كما أشرنا.

فاعلم أنّ حقيقة السؤال غير مندفع وغير متصوّر في شأن الواجب تعالىٰ، بل هو أحدي من كلّ جهة، ذاته صفته، وصفته ذاته، حقيقة أحدهما حقيقة الأخرىٰ، وليس بينهما تباين، وكذا الصفات، بل ولا تخالف بوجه أصلاً، إذ ليس ذاتاً وصفة، بل ذات كاملة، فالصفة حقيقة الذات، ولذا كماله نفيها*، إذ ليس هكذا الصفات، فإنّها لازمة للذات، ولا تدخل صفاته في التعقّل ولا التصوّر، كذاته.

وأجرىٰ علينا أسماءه للدعاء والنداء، والدلالة علىٰ تقدّسه وتمجيده، وعدّوا لفظها ومفهومها الحادث من جهة الدلالة عليه، وبالنظر إلىٰ حكم المظهر، فإنّ الموجودات دالة عليه تعالىٰ وعلىٰ صفاته، فهي مركّبة، فهذا التركيب ـ ولا خلاف مفهوماً ـ ليس منتزعاً من الذات ولا آيلاً لها؛ لأنه حكم المظهر، بمظهرية الظاهر فيه، فافهم، فانهدم الأصل فبطل الفرع.

وليس طريق حملها عليه تعالىٰ، كحمل الصفة علىٰ الممكن، وما يُتصوّر من المغايرة إنّما هو بالنظر إلىٰ مظاهر الصفات، أي مظاهر الذات، وهي حادثة، غيره مطلقاً، لأنها غيره بوجه دون آخر، فافهم وتبصّر، وسنزيدك إن شاء الله تعالىٰ في تحقيق معنىٰ [العينيّة][1] في [الحديث الثامن]، من باب معاني الأسماء واشتقاقها[2].

(*) إشارة إلىٰ قول أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: (كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه).

(١) في الأصل: «الغيب».

(٢) «هدي العقول» ج٦، الباب السادس عشر.

فأصل الإشكال نشأ من اعتبار حال المعقولات الثانوية، الحاصلة من مقامات الصفات، التي هي ممكنة حادثة في الواجب، تعالىٰ علوّاً كبيراً، فذاته علم لا جهل فيه، وحياة ـ كذلك ـ وقدرة، بلا اختلاف بوجه، فهو يعلم بما يبصر وبما يقدر وبما يجود، وبما كانت له معنىٰ الألوهية، وكذا حيّ وباقٍ، وهكذا، وليس فيه مغايرة بوجه أصلاً، كما يظهر لمن راجع الأحاديث الآتية في [هذا] الباب، والذي بعده.

وفي التوحيد ـ أيضاً ـ في باب العلم، بسنده عن موسىٰ بن جعفر عليه السلام، قال: **(علم الله لا يوصف الله منه بأين، ولا يوصف العلم من الله بكيف، ولا يفرد العلم من الله، ولا يُبان الله منه، وليس بين الله وبين علمه حدّ)**[1].

فظاهره نفي مطلق [السلبيّة][2]، فيشمل الاعتبارية، وهكذا في سائر صفاته الذاتية، ويلزم ذلك أيضاً في الصفات ضرورة.

وفي باب صفات الذات وصفات الأفعال، بسنده عن أبي جعفر عليه السلام، قال: **(إنّ الله تبارك وتعالىٰ كان ولا شيء غيره، نوراً لاظلام فيه، وصادقاً لاكذب فيه، وعالماً لا جهل فيه، وحياً لا موت فيه، وكذلك هو اليوم، وكذلك لايزال أبداً)**[3].

فالواجب بذاته ـ علىٰ ما هو عليه ـ كلّ الكمال، هذا في التعبير، لا أنّ الكلّ له بعض، وإضافات الصفات دليل عليها كالذات، ولها حكمها، فهي ظاهرة أشد ظهورية، وباطنة بما ظهرت، كالذات بلا فرق أصلاً.

فواعجباً سمعوا لخيالات حكمه، وقد فاخروا في الحكمة الفاسقية، فافهم!

فقول الصدر* هنا هو التعطيل، ولم يصحّ الصلح بما قال بين الفريقين، وانهدم ما حققه في البين، فتدبّر.

❑ الحديث رقم ﴿١﴾

قوله: ﴿عن أبي بصير، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: لم يزل الله عزّ

---

(١) «التوحيد» ص١٣٨، ح١٦، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «اللسانية».

(٣) «التوحيد» ص١٤١، ح٥، صححناه علىٰ المصدر.

(*) إشارة إلىٰ ما تقدّم آنفاً من قول ملّا صدرا في «أسرار الآيات».

وجلّ ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم﴾.

أقول: اعلم يا أخي أنّ علمه تعالىٰ وقع الاختلاف فيه بين المتكلّم والحكيم، وبين كل فريق، وارتطموا في تيار الشبهة، وأبطل كلّ مالفّقه الآخر وزيّفه، والكلّ قد وقع في التيه، إلّا ما قلّ ولم يفد علماً، كما ستسمع أحوالهم في أحد الإيقاظات الآتية.

فاصغ لما يتلىٰ عليك في إيقاظات:

الإيقاظ الأول: في تناقض العبارات حول معنىٰ علمه تعالىٰ

غير خفي علىٰ من راجع كتب المتكلّمين والحكماء ـ كالتجريد[1] ومطالع البيضاوي[2]، وكتب العلّامة، وابن أبي جمهور[3]، وكتب الرئيس ابن سينا، وغيرهم ـ أنّهم يعنون |بـ|الصفات الذاتية: ما هي عين الذات.

وكذلك اتّفقت الحكماء ومحققو المتكلّمين ـ كما يظهر لمن راجع كتب الصدر[4] والداماد[5]، والمشار لهم وغيرهم[6] ـ علىٰ أنّ اكتناه الذات وتصورها محال، وممتنع ذاتياً وإن كان ما يريده الملّا وما بعده من هذا خلاف الحقّ، وإنّما يُعرف ويشاهد بالآيات الآفاقيّة والأنفسية، التي هي المظاهر غيباً، ويلزمهم التناقض الغير المندفع، إلّا بالتزام مالا يقولون به، لأن الصفات إذا كانت عين[7] الذات، وهي لا تكتنه، فكذا الصفات لجريان أحكامها فيها، إذ لا فرق بوجه.

فكيف يختلفون ويقولون[8] |عن العلم|: هو نسبة، أو صورة قائمة بالعقل، وصورة

---

(١) «تجريد الاعتقاد» ص١٩١ – ١٩٥.

(٢) يقصد «شرح المطالع في المنطق» وهو غير متوفر لدينا.

(٣) «المجلي» ص١٨٢.

(٤) «أسرار الآيات» ص٢٢.

(٥) «تقويم الايمان» ص٢٥٩.

(٦) «المطالب العالية» ج٢ ص٨٨.

(٧) في الأصل بعدها: «الصفات».

(٨) انظر: «التعليقات» ص١٣؛ «المعتبر في الحكمة» ج٢، ص٢؛ «المباحث المشرقية» ج١، ص٣٣٧؛ «شرح المواقف» ج٨، ص٧١ – ٨٠.

قائمة بالواجب، أو نسبة: هي حقيقة الانكشاف.

فإنّ الإنكشاف، إن أريد به كشفيّة المكشوف، فهي النسبة التعلّقية الحادثة المغايرة، وإن كان مبدؤه وسببه، فهو ذاته، فهو مجهول مطلقاً كالذات، ولا يتوقف علىٰ المعلوم كذاته تعالىٰ، إذ لا فرق بوجه.

أو يريدووا أنه نفس المعلوم، فيلزم الوجود، فبحثهم لا طائل تحته، إلّا إن يلتزموا مذهب الأشاعرة والمعتزلة في الصفات، أو يجوّزوا اكتناه الذات، ولا يقولان به، وسبق لك بطلان الثاني عقلاً ونقلاً، وستسمع بطلان المذهبين، أول الباب التالي لهذا الباب[١].

وكيف يطلب حقيقة مثل العلم، ولم يزل الله عالماً [ولا معلوم][٢]، وكذا الباقي؟

فإن قيل: إنّما يبحثون عن الصفات بحسب مفاهيمها العامة العقليّة، والنسب التعلقيّة.

قلنا: كلّا، فإنّ هذه حادثة وغيره، ذهناً وخارجاً، بل متوهّماً لنا، فهو لنا مخلوق، وليس قائماً بالواجب قيام صفة بموصوف، أو عرض بمعروض، أو لازم بملزوم.

وتراهم يبطلون مذهب الأشاعرة[٣] القائلين بزيادة الصفات علىٰ الذات ـ ذهناً وخارجاً ـ وإن تخالفت مفهوماً، وعدم منافاته [لأحدية][٤] الذات، ويقولون: الصفات ذاتية، وليست هذه المفهومات بذاتية، ولا ورد علىٰ المتكلم ما أورده عليه الحكماء، ولا القائل بالحضور علىٰ القائل بالصورة، إلىٰ غير ذلك، فليس إلّا الغفلة والتفطّن.

فاخفض أيّها المتكلّم من صوتك، واقصد أيّها المشائي في مشيك، وارجع الفكر أيّها [الإشراقي][٥] في إشراقك وزن أيّها الناظر بميزان سرّك.

فلو كان علمه كما يقولون ويتصوّرون، كان له كيفية وزائد[٦]، وأقلّه اعتباراً، ومنه يلزم الحقيقي، فكيف يبطلون مذهب الأشاعرة، أوَلا ينظرون إلىٰ كلمات النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام وبياناتهم: يثبتون أنّ علمه ذاتي؟ وأنّه عالم، ويثبتونه للسائل بدليل، ولم يتعرّضوا إلىٰ أنّه صورة أو نسبة في حديث أصلاً، ولا في غيره، بل صرّحوا بعدم اكتناه صفته، وأنّه لا كيفيّة لها ولا حدّ، والعقول عاجزة عن إدراك صفته، وعن وصفه، كما يظهر من الأحاديث

---

(١) الباب ١٣، من هذا المجلد.

(٢) في الأصل: «وللمعلوم».

(٣) انظر: «شرح المواقف» ج٨، ص ٤٤ ـ ٤٥.

(٤) في الأصل: «لأحدي».

(٥) في الأصل: «الاشراك».

(٦) كذا.

السابقة، وستسمع أيضاً، وفي النهج[١] والتوحيد[٢] كذلك؟ فسبحان ربّك عمّا يصفون.

بل ذات كاملة بذاتها، وما ظهر لنا سوىٰ الأدلّة الدالّة عليه - في مراتب الوجود - وعلىٰ كماله، وأجرىٰ علىٰ ألسنتنا أسماء دالّة علىٰ ذلك، لطفاً منه وكرماً، وجوداً منه علينا.

الإيقاظ الثاني: في الدلائل العقلية والنقلية علىٰ وصفه تعالىٰ بالعلم

غير خفي قيام الدليل عقلاً - كما مرّ مجملاً - ونقلاً علىٰ أنّه تعالىٰ متّصف بالعلم، وأنّه ثابت له فيما لم يزل، قال تعالىٰ: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ الآية[٣] ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[٤] ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾[٥].

وقد اشتملت هذه علىٰ البرهان أيضاً، إذ هو الخالق، وخلقُ الأشياء لا يمكن مع الجهل، وهو ظاهر، وغيرها كثير، وتفصيلاً لما يرىٰ من العلم الظاهر في الممكنات، ومفيض الكمال أولىٰ به، إذ من المستحيل - بديهة - أن يفيض الناقص الكمال، وأن يكون له مبدأ.

وعنهم عليهم السلام: **(إنّما سمّي عالماً، لأنّه وهب العلم للعلماء، والقدرة للقادرين)**[٦]، ولوجوب نفي الجهل عنه تعالىٰ، فقولك: عالم، أخبرت أنّه ليس بجاهل - كما ستسمع من النصّ - [فنفي جهل][٧] العالم دليل علمه، كما أنّ علمهم كذلك.

واستدلّ المتكلّمون[٨] أيضاً علىٰ ثبوتها له، بأنه فعل الأفعال المحكمة المتقنة، أي المشتملة علىٰ الحكم الغير المحصورة، فما بيّنه الحكماء وأهل التشريح قليل بالنسبة لما اشتملت عليه، ولا عبث فيها، وكلّ من فعل كذلك عالم، لاستحالة وقوع هذا الطريق وجريانه علىٰ نسق واحد عن اتقان لا عن علم، وإلّا لوقع خلافه ولو نادراً، والصغرىٰ بديهيّة لمن له أدنىٰ فكر وتتبّع.

وأورد[٩] عليه بمشاهدة المتقن المحكم من كثير من الحيوانات، كالعنكبوت ونسجها،

---

(١) «نهج البلاغة» الخطبة: ١، ٤٩، ٨٥، ٩١.
(٢) «التوحيد» ص ٣١ - ٤١، ح ١، ٢، ٣.
(٣) «الحديد» الآية: ٤.
(٤) «الحديد» الآية: ٣.
(٥) «الملك» الآية: ١٤.
(٦) «علم اليقين» ج ١، ص ٧٣، وفيه: (هل سمي عالماً، إلّا لأنه... الخ).
(٧) في الأصل: «فجهل».
(٨) انظر: «كتاب الأربعين» ص ١٣٣ ومابعدها؛ «شرح المقاصد» ج ٤، ص ١١٠.
(٩) انظر: «المحصّل» ص ١٢٣؛ «كتاب الأربعين» للفخر الرازي، ص ١٣٤.

وفعل النمل وادّخارها وغير ذلك، مع أنّ المتكلّمين يقولون بأنّها جمادات لا علم ولا شعور لها.

فأما | أن | يثبتوا لها علماً بقدرها، لا بقدر علم الإنسان، وعدم ثبوته لها لا يثبت ثبات الجماديّة لها، كما قام الدليل العقلي والنقلي عليه، كقوله: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَىٰ النَّحْلِ﴾[١] و﴿قَالَتْ نَمْلَةٌ﴾[٢] ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ ولا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ﴾[٣] وقد قال تعالىٰ: ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلّا خَلا فِيهَا نَذِيرٌ﴾[٤] ﴿لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾[٥]، أو يقدحوا في كبرىٰ قياسهم، ولكنّ الحقّ الذي لا ضير فيه الأول، كيف والنفس الحيوانيّة وقواها وخاصيّتها، والإرادة والكراهة ثابت لها؟ بل العلم والحياة من صفات الوجود، وهو له ثابت، نعم، تتفاوت بحسب تفاوت درجة الوجود، شدّة وضعفاً، ولكن كما قيل:

وأنــفقنا عــلىٰ الأرضِ قســطها ... وللأرض من كأس الكرام نصيبُ[٦]

وأيضاً الواجب قادر مختار ـ كما ستسمع برهانه ـ وكلّ قادر مختار عالم، وإلّا لكان فاعلاً بالطبيعة والاضطرار.

دليل الحكماء علىٰ ثبوت صفة العلم

واستدلّ الحكماء[٧] علىٰ ثبوت العلم له، بأنه تعالىٰ مجرّد، وكلّ مجرّد عالم، إذ المانع المادة، فالله عالم ومختار، ولبسط مقدماته فليراجع مثل التجريد[٨] والإشارات وغيرهما[٩].

وأيضاً الواجب تعالىٰ عالم بذاته[١٠]، أي لا يغيب عنها، وهو علّة لجميع الوجودات،

---

(١) «النحل» الآية: ٦٨.
(٢) «النمل» الآية: ١٨.
(٣) «الأنعام» الآية: ٣٨.
(٤) «فاطر» الآية: ٢٤.
(٥) «السجدة» الآية: ١٣.
(٦) الصدر غير موزون. انظر: «تاريخ مدينة دمشق» ج١٦، ص١٥٠، والصدر فيه: «أرائق لا تأسي على خاتم هوى»؛ «مختصر المعاني» ص٦: ولم يذكر صدره.
(٧) انظر: «شرح المواقف» ج٨، ص٦٧؛ «شرح المقاصد» ج٤، ص١١٤.
(٨) «تجريد الاعتقاد» ص ١٩٢.
(٩) «الشفاء» قسم الإلهيات، ص ٣٥٧.
(١٠) هذا هو الدليل الثاني للحكماء، انظر: «شرح المواقف» ج٨، ص٦٧.

بوسط أو بغير وسط، والعلم بالعلّة التامّة يستلزم العلم بالمعلول، إذ العلّة إمّا أن تكون علّتها لذاتها أو لا تكون، فإن لم تكن بل احتاجت في عليّتها لأمر خارج عنها فليست هي العلة علىٰ الحقيقة، بل إما المجموع أو الأمر الخارج، ثمّ ننقل الكلام إليه، حتّىٰ ينتهي إلىٰ شيء بذاته، مقتضياً للمعلوم، فمن عرفه لابدّ أن يعرف أنّه بذاته علّة لذلك المعلول، فمن علمها علىٰ ماهي عليه وجب أن يعلمها علىٰ الجهة التي بها يوجب المعلوم، فمتىٰ علم منها هذا، وجب أن يحصل له بذلك العلم بالمعلول. هذا خلاصة تقريرهم لهذا الدليل[١]، وفيه نظر، ولسنا بصدده هنا.

قال مقدام المشكّكين[٢]: «مُراد الحكماء أنّ العلم بماهية العلّة يوجب العلم بماهية المعلول، من حيث هو معلول، صحيح، إن كان المعلول من لوازم علته. وإن أرادوا أنّ العلم بها من حيث هو علة، يوجب العلم به من حيث هو معلول، فحق، إلّا إنّه عديم الفائدة، إذ المتضايفان ـ أي متضايفان ـ كانا في التعقّل معاً، ولا خصوصية لهما.

وإن أرادوا العلم بجميع وجوه العلّة وحيثياتها توجب العلم به، فعديم الفائدة أيضاً، إذ العلم بكلّ مجموع يتضمن العلم بجزء من جزئياته».

أقول: ودفع ذلك بأنّه «ليس مرادهم ما ذكره، بل إنّ العلّة إذا علمت بحقيقتها التي هي بها علّة يقتضي وجوب وجود المعلول، حتّىٰ إنّ حالها مع تلك الحقيقة بالقياس إلىٰ وجوب وجود ذلك المعلول كحال الماهية بالقياس إلىٰ لازمها، من حيث هي هي.

فظهر أنّ كل معلول من لوازم ماهية علته، سواء كانت تلك الماهية عين الوجود، أو غيره، أو مع الوجود»[٣].

ولا نظنّ من اللزوم هنا معناه المتعارف، بل ما هو أعمّ حتّىٰ يشمل قيام الصدور، وهو قيام المعلول بالعلّة، ومعلوم بديهة أنّ من علم جميع علل شيء علم وجوده، وكذا علم عدمه.

وقال أيضاً ـ مشكّكاً علىٰ الدليل السابق للمتكلمين ـ: «فإن قيل: لا نسلّم أنّ هذا العالم

---

(١) انظر: «شرح المواقف» ج٨، ص٦٧ وما بعدها؛ «شرح المقاصد» ج٤، ص١١٤ وما بعدها.

(٢) لم نعثر علىٰ مأخذه، على الرغم من أنّ الملّا صدرا قد ذكره بألفاظ مقاربة، وردّ عليه في «الأسفار الأربعة» ج٣، ص٣٨٩، أما الرازي فقد ذكر نحو هذا القول في «المباحث المشرقية» ج١، ص٣٥٧، وقد صححنا النص علىٰ «الأسفار الأربعة».

(٣) «الأسفار الاربعة» ج٣، ص٣٩٠.

فعله، ولم لا يجوز أن يكون فعل الواسطة، سلّمنا لكن المراد من الفعل المحكم: هو المطابق للمنفعة أو المستحسن عرفاً أو أمراً ثالثاً.

والأول: إمّا أنْ يراد به كون مطابقاً للمنفعة من جميع الوجوه، أو من بعضها. والأول ممنوع، إذ ليس كذلك، لكثرة ما يشاهد من آفات العالم.

والثاني: مسلَّم، لكن لا يدل علىٰ أنّ فاعله عالم، إذ فعل الساهي والنائم، بل الصادر عن الجماد، قد يكون نافعاً من بعض الوجوه.

وإن أردتم بالمحكم ما يكون مستحسناً في العرف، فإمّا أن يكون مستحسناً علىٰ وجه لا يمكن أن يكون ما هو أحسن منه، أو يكون مستحسناً في الجملة، والأول ممنوع، إذ لا نعلم أنّ تركّب الكواكب في السماء، وترتيب أبدان الحيوانات علىٰ وجه أكمل ممّا هو الآن عليه، ممكن أو لا؟

والثاني: مسلَّم، لكنه غير دالّ علىٰ علم الفاعل، إذ الساهي والنائم قد يكونان كذلك.

وإن أردتم بالإحكام والاتقان معنىً ثالثاً، فاذكروه حتّىٰ نتكلّم فيه، ولئن سلّمنا، فلِمَ قلتم بدلالة فعل المحكم علىٰ علميّة فاعله، بل ممنوع، إذ قد يتفق من الجاهل الفعل المحكم نادراً، وحكم الواحد حكم مثله، فإذا جاز مرّة جاز مرّتين وثلاثاً، ولأنّ عمل النحلة والنملة وسائر الحيوانات محكم ولا علم لها، ولئن سلّم دلالته علىٰ علم الله تعالىٰ، لكنّه معارض بأمرين:

أحدهما: أنّ كونه عالماً بالشيء، نسبة بينه وبين ذلك الشيء، والنسبة غير الذات قطعاً، والموصوف بها والمقتضي لها هو ذاته، فيكون الشيء فاعلاً قابلاً معاً، وهو محال، إذ البسيط لا يصدر منه إلّا أثر واحد، ولأنّ نسبة القبول بالإمكان، ونسبة التأثير بالوجوب، والنسبة الواحدة لا تكون بالوجوب والإمكان معاً.

ثانيهما: العلم إن لم يكن كمالاً وجب تنزيهه عنه، وإن كان كمالاً، وجب احتياجه إلىٰ تلك الصفة الكاملة، والكامل بغيره ناقص بذاته، وهو محال علىٰ الله تعالىٰ»[1].

أقول: غير خفي بطلانه، أما الواسطة فسبق بطلانها في إثبات أنّ القديم والواجب

---

(١) «المحصّل» ص١٢٣ - ١٢٤، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

واحد، آخر الباب الأول[١]، فإن جعلت مخلوقة له فهو من قبيل الشرط والسبب، وهو غير منافٍ لكونه الخالق.

كيف، والواسطة منه تعالىٰ، ومن كمال لطفه بالضعيف والمحكم: المطابق للمنفعة من جميع الوجوه؟ ولا ينافي ذلك آفات[٢] العالم، مع أنّها عند التأمل كمال؛ للزوم أنّ ما هو بالعرض فهو عدم أو آيل له، وكذلك لا يمكن أن يكون أكمل منه نظاماً، وإلّا لزم البخل أو منعه ـ تعالىٰ ـ فيغلب عليه.

ووجود المحكم نادراً من مثل النائم والساهي لو سلّم، فغير مفيد، بل لا يمكن منه وجود مثله فيتكرر، وإلّا كان عارياً، ولا يخفىٰ [أنّ][٣] من تقع منه فقرة في [عبارة][٤] مع جهله بالبلاغة لا يسمىٰ كاتباً عند جميع العقلاء، بخلاف ما يكون عارياً عن البلاغة، كما أنّ تكرر ذلك من شخص دليل بلاغته ومعرفته، هذا ممّا لا يخالف فيه إلّا من انقلبت فطرته، فرجع إلىٰ العناد، وتركِهِ للرشاد.

وكيف لا يكون علىٰ أكمل النظامات وهو لا تخفىٰ عليه خافية؟ وما كان أكمل سابق ذاتاً وأقرب للواجب، فلا يبقى في حيّز الإمكان بعد الأنقص، وقاعدة الإمكان الأشرف تثبت ذلك وغيرها، وفي بعض النصوص ـ في توحيد الصدوق وغيره ـ دليل عليه. علىٰ أنّ ما ذكره من كمال الممكن دليل لنا لا علينا، فتأمّل.

وقول الرازي[٥]: إنّ المراد بالمحكم: ما كان عجيب التأليف، اللطيف خاصة، فباطل، إذ هذه صفة عرضيّة بالقياس إلىٰ الأمور الخارجة، وهي غير كافية مالم يضم إليها ما قلناه، بل لا تحقّق أصلاً، كما هو ظاهر للفطن. وأمّا فعل بعض الحيوانات، فسبق الكلام فيه.

وأمّا معارضته بأنّ العلم نسبة، فليس هو الذاتي، فالنسبة حادثة وافتقارها للذات الواجب، واقتضاء الذات لها اقتضاء العلة للمعلول، فلا قبول.

وكذلك العلم كمال، وليس بمغاير للذات بوجه، حتىٰ يلزم نقصه بذاته، وافتقاره للغير المفضي للحاجة، وما نسبه للواجب وعلمه منه بريء وغير جارٍ فيه، فتدبّر.

---

(١) باب حدوث العالم وإثبات المحدث. (٢) كذا.

(٣) في الأصل: «في». (٤) في الأصل: «غيره».

(٥) إشارة إلىٰ ما نقله الشارح عن الرازي في «المحصّل» ص١٢٣.

إشارة وتنبيه

في شرح معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾

قوله تعالىٰ: ﴿أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾... الآية[1]، مشتمل علىٰ عدة براهين:

أولها: اقتضاء الخالقيّة، وسبق.

ثانيها: وجود كلّ شيء وصفاته مخلوق له، فلو لم يعلَمْه كان مفيض الكمال أنقص.

ثالثها: لو لم يعلمه، كان المعلول أكمل من علّته، فلا يكون مخلوقاً له.

رابعها: خلقه دائماً في الطلب بلسان الاستعداد أو المقال، أو هما، فلو لم يعلمه لم يستجب له.

خامسها: لو لم يعلم ماخلق من الخلق، فني إن لم يحفظه، وإن قام بحفظه فهو عالم به، فلا تعريج علىٰ نفي علمه تعالىٰ، كشرذمة من شذّاذ الحكماء المتقدمين، ويلزم الأشاعرة قاطبة[2]. وكيف لا يكون عالماً وإنّما هو ظهور بالوجود؟ فما يكون محض الوجود عالم بذاته.

والعلم في الممكن موجود زائد، فلابدّ له من الانتهاء إلىٰ علم ليس بزائد علىٰ ذاته، وإلّا احتاج إلىٰ مُفِيض، فإمّا التسلسل أو الانتهاء إلىٰ ذات عالمة، بلا فرق بوجه أصلاً، وهو المطلوب، كما قال تعالىٰ ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾[3]، فلا يصحّ فرض النهاية، بل هو ذاته، و﴿ذِي﴾ ـ هو الإمكان ـ فوقه ﴿عَلِيمٌ﴾، فليس علمه بزائد أصلاً، فافهم.

وكذا تقول: فوق كلّ ذي قدرة [قدير][4]، وفوق كلّ ذي حياة حياة، وكذا فوق كلّ ذي خالقيّة خالق، قديم ذاته، غير زائدة، لا الخالقية بالمعنىٰ المصدري ـ وهو الصدور النسبي ـ وكذا فوق كلّ سمع وبصر سميع وبصير، وكذا فوق كلّ ذي [جود][5] جواد لذاته، ولا مغايرة لهذه الصفات بوجه، [وإلّا][6] جاءت الزيادة، فيكون ذا علم وقدرة ... إلىٰ آخره.

فاتّضح أنّ كل كمال للموجود ـ بما هو موجود ـ يجب انتهاؤه إلىٰ كامل بالذات في ذلك، وكلّ من هو كامل ذاتاً، غنّي ذاتاً، فلابدّ أن يكون واحداً حقيقياً، وإلّا لم يكن غنياً

---

(١) «الملك» الآية: ١٤.

(٢) انظر في ذلك: «شرح المقاصد» ج ٤، ص ٧٢ – ٧٥.

(٣) «يوسف» الآية: ٧٦.

(٤) في الأصل: «مبدؤها ليس بذي قدرة».

(٥) في الأصل: «رحيم».

(٦) في الأصل: «ولا».

حقيقياً من كلّ وجه. وما ذكرنا لك من الأدلة، الدالة علىٰ علمه تعالىٰ، دالة علىٰ ثبوت باقي الصفات الذاتية له، فتفطّن.

الإيقاظ الثالث: معاني العلم

للعلم معانٍ ثلاثة:

أحدها: معنىٰ العلم المصدري الإضافي الذي يشتق منه: عَلِمَ ويعلمُ وعالِم، والعلم بهذا المعنىٰ لا يوجد بدون المعلوم، لأنه إضافة، وهو التعليقي، كما قالوا[1] عليهم السلام علىٰ وجه: فإذا وقع المعلوم تعلّق العلم منه بالمعلوم، وهذا يتعدّد بتعدد المعلوم[2]، وإن رجع إلىٰ نسبة واحدة هي النسبة الصدورية، وليس هذا بالذاتي ولا بكامل ذاتاً، وهذه النسبة التي أثبتها المتكلّم، وقال: هي حقيقة علمه الذاتي ـ مع أنّه أمر نسبي ـ من أضعف الأعراض [فضلا عن][3] أن يكون ذاتياً.

ثانيها: بمعنىٰ المعلوم، وهو الحاضر عند المدرِك، من ذات أو صفة ذات، وهذا حادث أيضاً، ليس هو بالذاتي، ومن أثبت الصورة وفسّر بها علمه تعالىٰ الذاتي لا يخرج عن هذا، فاشترك الفريقان في إثبات صفة الحدوث في رتبة الوجوب.

وثالثها: مبدأ الانكشاف والحضور لجميع الأشياء، عقلية كانت أو محسوسة، فإن الصدور عنه تعالىٰ لا يصحّ بدون انكشافه قبل له، من غير أن يكون له ضمير، أو صورة قائمة به، وهذا هو العلم الكمالي الذاتي السابق، الغير الموصوف بحدّ ولا أين ولا كيف، الغير المتوقف علىٰ وجود المعلوم الذي قال فيه عليه السلام: **(عالم إذ لا معلوم)**، وهو كون الذات أولاً بحيث لم يشذّ عنها شيء، كيف ووجود المعلوم إنّما هو بهذا العلم وفرعه، لأنه من الذات، وهي نفس هذا العلم؟ وهذا فيه إجمال.

فإن كان الانكشاف ملاحظاً فيه المعلوم، فهو نسبة أو كيف، وليس هو نفس الذات، وإن كان نفس المعلوم فليس هو الذاتي، لأنّه: **(عالم إذ لا معلوم)** فتعيّنه بمبدأ الانكشاف ـ أو نفس انكشاف المعلوم ـ غلط، بل الذاتي نفس الذات، ولا كلام فيه، ولا شيء غيره معه، وغيره الفعلي نفس المعلوم، حادث يوصف تعالىٰ به مجازاً، لأنّه صفة فعل، وما سواهما

---

(١) «الكافي» ج١، ص١٠٧، ح١. (٢) «الكافي» ج١، ص١٠٧، ح١.

(٣) في الأصل: «فقيل من».

انفعالي، ينقسم إلىٰ نسبة أو كيف أو إضافة أو صورة، ولا يوصف تعالىٰ بهذا العلم مطلقاً.

وما ذكره العلماء[١] في تعريف العلم ـ بأنّه نسبة بين العالم والمعلوم، أو حصول صورة أو صفة توجب لمحلّها تمييزاً أو ما أشبه ذلك، وتقسيمهم[٢] العلم إلىٰ تصور وتصديق، أو حضوري [وحصوليّ] ـ فكلّ يجري في العلم الحادث الممكن، لا الواجب، وكيف لا يكون هذا العلم سابقاً ذاتياً ولا معلوم، وهو فعلي، لا فعلية أتمّ منه، وكامل فوق الكمال بما لا يتناهىٰ، لأنه الذات التي هي كذلك، فلو توقّف علىٰ المعلوم كان انفعالياً وزائداً، ولزم تعطيل الواجب، وكان المعلوم مفيد الواجب الكمال، وكلّ ذلك باطل. وأيضاً لو صحّ قولهم كان مع الله غيره.

وجماعة من العلماء، لم يحوموا حول الحمىٰ، أشكل عليهم الأمر **فقالوا:** كيف يصحّ (عالم إذ لا معلوم)، والعلم يقتضي المعلوم، فلا يصح سبقه؟

قلنا: إذا لم ترَ الهلال فسلّم لأناس رأوه بالأبصار، وما جعلته لازماً للعلم إنّما هو بالمعنيين الأوّليين، وليس هو بالذاتي.

وأقول لك: كيف يصحّ موجوداً أزلاً إذ لا موجود، أو يكون معه ضدّ أو ندّ؟ فإن سلّمت هذا، فسلّم (عالم إذ لا معلوم)، و(وهو الآن علىٰ ما كان) كما مرّ لك مبرهناً منصوصاً، فالأمران واحد، فإذا صحّ هذا صحّ ذلك، وإن لم يصحّ لم يصحّ، وإن قصرت فأنت في رتبة العوام، فعليك بأقل المجزئ، ولا تخض في ما لا تدركه، ولا تقس علم الواجب بعلمك، كما قالت الأشاعرة فإنّ هذا هو سبب إلىٰ أن يقال[٣] بأنّ الماهيّات غير مجعولة قديماً، ويبقىٰ عليك الإشكال في ما سواها، ويلزمك قِدَمَ كلّ موجود، ويلزم أيضاً مذهب أهل الأحوال القائلين: إنّ الثبوت غير مرادف للوجود، بل أعمّ، فاختر لنفسك، والحجّة البيضاء ظاهرة وأنوارها ساطعة.

ويلزمك أيضاً تجدّد العلم لتجدّد المعلوم، مع تواتر النصّ بـ(عالم إذ لا معلوم)، وإبطال

---

(١) انظر: «المطالب العالية» ج٣، ص١٠٣ وما بعدها؛ «كتاب التعريفات» ص٦٧؛ «شرح تجريد العقائد» للقوشجي ص٢٨٢.

(٢) «المطالب العالية» ج٣، ص١٠٣؛ «شرح تجريد العقائد» للقوشجي ص٢٨٠.

(٣) «مفاتيح الغيب» ص٣٣٥؛ «الوافي» المجلّد ١، ص ٥٣١.

خلافه، كما هو صريح أحاديث هذا الباب، وفي التوحيد[1] وغيره مثله.

قال بعض في معرض البحث: إنّ الله يعلم الشيء قبل وقوعه بكيفيّته وصفاته، وهذه المعلومات، فلا يصحّ (عالم إذ لا معلوم).

قلنا: تأمّل، هذه معلومات ذهنية، والذهن من عرض المعلومات، وعلمه سابق الذهن وغيره، فكان لم يزل عالماً إذ لا معلوم، لا حسيّاً ولا ذهنيّاً، فالذهن داخل، وعدم إدراك ذلك ظنّهم أنّ الواجب ذو علم، ويحكمون بالزيادة من حيث لا يشعرون.

وفي التوحيد، مسنداً عن حمّاد بن عيسىٰ، «قال: سألت أباعبداللهعليه السلام فقلت: لم يزل الله يعلم؟ قال: **(أنّىٰ يكون يعلم ولا معلوم)**؟ قال: قلت: فلم يزل الله يسمع؟ قال: **(أنّىٰ يكون ذلك ولا مسموع)**، قال: قلت: فلم يزل يبصر؟ قال: **(أنّىٰ يكون ذلك ولا مبصر)**، قال: ثم قال: **(لم يزل الله عليماً سميعاً بصيراً، ذاتٌ علّامة سميعة بصيرةٌ)**»[2].

أقول: فتأمّل، لمّا ظنّ السائل أنّ علمه متجدّد ردّهعليه السلام بعدم صحّة **(يعلم ولا معلوم)** وإذا لم يصح لم يكن أزلياً عين الذات، إذ ليس معها شيء لا معلوم ولا مجهول ـ وكذا في السمع والبصر ـ إذ هي واحدة، ثمّ أثبت له أنّه لم يزل سميعاً بصيراً... إلىٰ آخره، أي ذات علّامة... إلىٰ آخره، لا ذات علم.

بل نقول لك: **(عالم)** صفة مشتقّة، فإن قصدت منها المعنىٰ اللغوي، أي ذات علم، كان زائداً، وهذا يقتضي المعلوم، وهو متجدّد، ولا يصحّ هنا أن تقول: عالم إذ لا معلوم، وإن أردت منها معنىٰ مطلق الصفة، أي كاملة بذاتها لا بشيء آخر، بل علىٰ ما هي عليه فيما لم يزل ـ بالمعنىٰ الثاني ـ صحّ **(عالم إذ لا معلوم)** بل تعيّن بهذا الاعتبار.

فالله عالم الذات ـ كما هو حيّها صمديّها ـ فلا يتوقف علىٰ المعلوم، إذ ليس هو في رتبة الذات، فهو عالم، أي ثبت له العلم بذاته، لا ما قام به، كما هو معناها لغةً، ولو سلّم ـ فليس بجارٍ هنا.

وأيضاً أليس مناط العلمية الانكشاف، ومنشؤه من ذاته تعالىٰ؟ فذاته عين ذاته ولا يتوقف علىٰ المعلوم، فإن سألت عن حقيقة العلم واكتناهه، فذات الواجب غير مكتنهة ولا محدودة ولا كيفيّة لها.

---

(١) «التوحيد» ص ١٣٩، ح ١.

(٢) «التوحيد» ص ١٣٩، ح ٢. صححناه علىٰ المصدر.

فكّر في نفسك: سبب عدم علمك بالشيء قصور نفسك، فلو كملت وكانت بالفعل كانت بالفعل، واتصفت بالعلم، حيث لا معلوم، وعلمته في مقاماته، فهو شرط الظهور، وهو دون مرتبة الذات، وكان لها بالفعل بعد أن لم يكن في حوزتها، أو كان بالقوة، فأنت إنّما كانت نفسك كاملة بالفعل، ولزم علمها بالمعلوم، لا المعلوم يبلغ رتبة ويتّحد بنفسك أو بالعكس، وإلّا جامعت غيره، بل بخروجها من القوة إلىٰ الفعل وكماليتها، يلزمها علمها بذلك، فالمعلوم لازم الكمال الذاتي لها، فتفطّن في نفسك كما أمرك الله تعالىٰ به، وإذا أردت الاستدلال بها هنا، فجرّدها عن ذلك، فتدبّر.

الإيقاظ الرابع : في العلم الإجمالي والعلم التفصيلي

من الدائر علىٰ ألسنة الحكماء وتابعيهم، أنّ لله علمين: إجمالياً، وهو القضاء، وتفصيلياً، وهو القدر.

ومن الهفوات الظاهرة ما قاله الصدر في أسرار الآيات، في مراتب علمه تعالىٰ بالأشياء، إجمالاً وتفصيلاً، إلىٰ أن قال:

«ومنها القضاء والقدر، فالقضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات بحقائقها الكليّة، وصورها العقليّة في العالم العقلي، مجتمعة ومجملة علىٰ سبيل الإبداع، وتلك مرتبطة بالحقّ الأوّل موجودة في صقع الإلٰهية، لا ينبغي عدّها من جملة العالم، بمعنىٰ ما سوىٰ الله، بل الحقّ أنّها معدودة من لوازم ذاته الغير المجعولة، لأنها صورة علمه التفصيلي في ما عداه، ولذلك قال: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيءٍ إلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾[1].

فالعلم كلّه وجوده ورحمته، وخزائن جوده ورحمته يجب أن تكون قبل الجود والرحمة، فلو كانت تلك الخزائن من جملة جوده ـ أي من موجوداته ومقدوراته ـ فلابدّ لها من خزائن سابقة عليها، فظهر أن خزائن الله ليست من جملة المصنوعات والأفاعيل، بل سرادقات نورية ولمعات جلاليّة وجماليّة.

وأما القدر فهو قدران: قدر علمي عبارة عن وجود تلك الأشياء مقدّرة مصوّرة بشخصياتها وجزئياتها في نفس انطباعية، وقوة إداركيّة.

وقدر خارجي، وهو عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدة بعد

---

(١) «الحجر» الآية: ٢١.

واحدة، مرهونة بأزمانها، موقوفة علىٰ موادّها واستعداداتها، كما قال: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لا تُحْصُوهَا﴾[١] ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾[٢] ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[٣]»[٤].

أقول: وصرحّ غيره[٥] بأنّ [العناية][٦] ـ وهي العلم بما ينبغي عليه الوجود ـ التي هي مبدأ فيضان الموجودات علىٰ أحسن الوجود، هو العلم بالقضاء، وهو إجمالي، ولا إجمال أجمل منه، والقدر: خروجها إلىٰ الوجود العيني بأسبابها، كما تقرّر في القضاء.

وعند الأشاعرة[٧] القضاء: عبارة عن إرادتها الأزليّة، وليست هي العلم، بل غيره. والقدر: إيجاده إيّاها علىٰ قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها.

ومنهم من قال[٨]: القضاء هو وجود جميع الموجودات في اللوح المحفوظ إجمالاً، والقدر: تفصيل قضائه في المواد الخارجية.

ولا يخفىٰ ما في عبارة الصدر من الغلط والسهو، إما أنّ لذاته تعالىٰ لوازم زائدة من كمالاته، أو حقيقة الواجب تعالىٰ، وخزائن الموجودات غيره، وترجع لخزانة واحدة هي المعلول الأوّل، وهو المفيد له [والموجد][٩]، وهي عنده، إذ لا أقرب منها، فإذن القضاء والقدر راجعان إلىٰ المعلومات والإيجاد، فالإجمالي منه الذي أحصىٰ كلّ رطب ويابس، وهو العقل الأوّل، والنور المحمّدي ﷺ هو القضاء، وما تحته من المراتب إلىٰ المواليد فلا تفصيل فيه وإجمال [وإلّا][١٠] اختلفت الجهة علىٰ ذاته فيتكثر، فتبدّل ذاته، ولأنّ القدر [إمّا] موجود في الإجمال أو ليس بموجود، وعلىٰ الأول لا إجمال وتفصيل، وإلّا كان بعض علمه فعلاً، وبعضه قوة، فيحتاج إلىٰ مخرج يخرجه منها بالفعل، ويكون الواجب غير عالم العلم.

وأيضاً الإجمال والتفصيل في علم النفس نحوان من الانكشاف، بحسب كون الصورة

---

(١) «النحل» الآية: ١٨.
(٢) «الحجر» الآية: ٢١.
(٣) «القمر» الآية: ٤٩.
(٤) «أسرار الآيات» ص ٤٧، بتفاوت صحّحناه علىٰ المصدر.
(٥) انظر: «شرح التجريد الجديد» حاشية ص ٣٨٢.
(٦) في الأصل: «العبارة».
(٧) انظر: «شرح التجريد الجديد» حاشية ص ٣٨٢.
(٨) انظر: «قرّة العيون» للفيض الكاشاني ص٣٧٦، نحوه؛ «علم اليقين» ج١، ص١٧٦.
(٩) في الأصل: «والموجود».
(١٠) في الأصل: «ولا».

العلمية، التي في لوح جوهر النفس، لمعلوم بعينه، واحدة بسيطة مجملة، أو مفصّلة متكثّرة، والانكشاف في التفصيل أتمّ منه في الإجمال، وذلك وصف لنحو الإدراك ومرتبته، لا لشيء يدخل من حقيقة المدرك في التفصيل دون الإجمال، وإلّا لم يكونا لحقيقة بعينهما، بل كان هناك أمران مختلفان بالماهية، وهو خلاف الفرض.

والعلمان: الإجمالي والتفصيلي، المختلفان بالشدّة والضعف، والزيادة والنقصان، كلاهما فعلي، وإن كان التفصيلي في الإجمال بالقوة، لكن بوجه لا ينافي الفعلية، إلّا إن الإجمالي علم بالقوة مطلقاً.

ومن المقطوع به عدم إمكان إجراء ذلك في علمه تعالىٰ الذي هو ذاته، إذ لا يتصوّر في ذاته شدّة وضعفاً وغروباً وغيره، بل علمه بالشيء قبل وجوده، ومعه وبعده، واحد.

نعم، وجود الأشياء يكون تارة إجمالاً وأُخرىٰ تفصيلاً، إلّا أن تطلق العلم وتريد به المعلوم، كما في ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾[1]، وهو كما قلناه.

والحاصل: أنّ تقسيم علمه تعالىٰ إلىٰ إجمال وتفصيل، أو تقسيم التفصيل لرتبة أو أكثر، كان يراد مراتب العقول، ثم النفوس، ثمّ الخيال، ثمّ الجسم، إلّا أن يراد: المعلوم، وحينئذٍ يرجع إلىٰ تقسيم الموجودات.

أمّا علمه الذاتي فلا يوصف بالإجمال، إذ لا يقابله شيء، وبه ظهور التفصيل والبيان فلا يقال: مجمل.

وسيأتيك آخر الكتاب في عدّة أحاديث: أنّ القضاء بعد القدر، وذلك في الايجاد في كلّ فرد؛ فالتقدير وضع حدود الشيء، والقضاء إحكامه، وهو عين القضاء المتقدّم، كما قال عليه السلام: **(أفرّ من قضاء الله إلىٰ قدره)**[2] حيث إنّ الكتب العقلية والنفسية الفلكية وما دونها تختلف بحسب المعلوم، لتفاوت الجامعية، فيقع فيها إجمال، وكلّ نازل فتفصيل لما فوقه، فظهر به.

ومفاسد قول الملّا لا نهاية لها، لإيجابه المشاركة في الأزل، وثبوت شيء مع الله تعالىٰ، وكون الثبوت أعمّ، وما حداهم إلىٰ ذلك إلّا طلب الرابطة والمناسبة بين الله تعالىٰ وبين خلقه، وهذا يبطلها، مع أنّ الأصل محال ـ وسيأتي إن شاء الله تعالىٰ بيان فيها وسبق ـ

---

(١) «البقرة» الآية: ٢٥٥.

(٢) «التوحيد» ص ٣٦٩، ح٨، بتفاوت يسير.

ويوجب زيادة العلم، وعدم صحّة: (عالم إذ لا معلوم) ظاهراً، وبطلان الاختراع والإبداع، فتلك الحقائق معه كالمادّة والمثل، وخزائنه بين الكاف والنون: ﴿إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ الآية[١] بغير نطق وكيف، وليس فوق المشيئة الأمريّة إلّا الوجوب الذاتي، [والذات][٢] الأحديّة ـ من غير اعتبار ـ معها، لا نفياً ولا إثباتاً، فضلاً عمّا قالوه وزخرفوه، وكذا جعله[٣] الخزائن غير الله وغير خلقه في صقع ـ وليس إلّا الله وخلقه ولا ثالث غيرهما ـ وإثباته الرابطة والمناسبة والأعيان، إلىٰ غير ذلك.

ومثل قوله هنا قول تلميذه الكاشاني، فإنّه يفرّع عنه في قرّة العيون[٤] وسائر كتبه، وكلّه تبع لابن عربي، ويدور دوره.

الإيقاظ الخامس: نقل أقوال المتكلم والحكيم في معنىٰ علمه تعالىٰ

في نقل ما ذهب إليه المتكلّم والحكيم في معنىٰ علمه ـ تعالىٰ ـ حقيقته رَوماً ـ بقوتهم القاصرة ـ للاكتناه من حيث لا يشعرون، فلم يصل أحد إلىٰ ما يرد عليه دفع أو يكون له وقع، وكلّه يرجع إلىٰ علم الممكن، والحكم علىٰ علمه ـ الذي معناه ذاته من كلّ وجه ـ به، وهو خبط ظاهر كما ستعرفه، ووصف الذاتي بالفعلي، وجعله هو، وكذا قوله بالمغايرة بين الذات وصفاتها، كما ستعرفه من الأقوال [الآتية]:

القول الأول: ما ذهب إليه أكثر المتكلّمين[٥]، وهو أنّه نسبة بين العالم والمعلوم.

وغير خفي أنّه من مقولة الإضافة، من مقولات الأعراض، والنسبة لا توجد إلّا بعد وجود المتضايفين، ويلحق أحدهما بأمر خارج، لا ذاتاً، فيكون عالم الوجود انفعالياً حادثاً ولم يصحّ (لم يزل عالماً ولا معلوم)، بل غير عالم، ثمّ علم بعد وجود المعلوم، بل لا تحقّق بالنسبة، لا اعتباراً ولا خارجاً، فلا علم لله تعالىٰ متحقّق، ويلزم أن لا يعلم، فإنّه لعدم المغايرة بوجه حتىٰ اعتباراً، فهو منزّه عنها أيضاً، كما سبق ومضىٰ.

---

(١) «يس» الآية: ٨٢. (٢) في الأصل: «الذاتي».

(٣) قد مرّت مناقشة هذه التعابير وما سواها للملّا صدرا في المجلدات المتقدّمة من «هدي العقول».

(٤) «قرّة العيون» ص٣٧٦ وما بعدها.

(٥) انظر: «شرح المواقف» ج٨، ص٧١؛ «شرح المقاصد» ج٤، ص١٢٤.

وأيضاً هذه النسبة يعلمها أو لا؟ [والثاني][١] باطل، والأول يوجب نسبة أخرىٰ، وننقل الكلام إليه، فيلزم إمّا التسلسل أو عدم علمه به.

وعن صاحب الملخّص: أنّه عبارة عن كيفيةٍ ذات إضافة، ولا يخفىٰ ورود ما سبق عليه مع إلزامهما بقيام الحوادث بذاته تعالىٰ، فيكون فاعلاً قابلاً، فيكون ممكناً - والواجب بذاته ناقصاً وعلمه زائداً، مع أنّه مفيض الكمال - وذاته من قبيل مقولة الإضافة أو الكيف؛ لأنه عين الذات، إلّا أن تقول بالزيادة والمغايرة المفرّعة عنه.

القول الثاني: ما ذهب إليه المشاؤون[٢]: أبو نصر، وابن سينا[٣] في أكثر كتبه وذهبا إلىٰ أنّ العلم صورة حاصلة في جوهر العقل.

وعن بعض أنّ الصور قائمة بالعقل الأول، وصورته قائمة بالواجب تعالىٰ، ويلزمهم زيادة علمه علىٰ ذاته، ويرد عليهم ما أبطلوا به قول الأشاعرة في الصفات.

والعجب يقولون هذا، ثم يقولون: إنّ علمه ذاتي، فلا يكون قابلاً للصور أو الصورة، وأيضاً هذه الصور أو الصورة إمّا أن يعلمها بصورة مغايرة، أو بنفس حضورها، أو مجرد ذاته، وهي كافية. وإن قيل بالأول نقلنا الكلام لصورة الصورة، وهكذا، فيلزم التسلسل، وإن قيل بالثاني أو الثالث، فما الحاجة لإثبات الصور، لحضور الذات، ولزوم كون ذاته المعلول وكونه حضورياً، وبطل صدق (عالم ولا معلوم).

وإن لم يعلمها، فمع عدم تعقّله، فيلزم إثبات الجهل له - ولو ببعض - وهو باطل. ويلزمهما أيضاً كون علمه تعالىٰ انفعالياً، لا فعلياً محضاً، وتابعاً للمعلوم، وأيضاً حصول هذه الصورة إمّا عرض فتقوم بذاته الأعراض، أو جوهر فتحتاج إلىٰ صورة أُخرىٰ وهكذا، إلىٰ غير هذه المفاسد.

نعم إن أرادوا | أن إعلم الممكن عين نفسه، فهو أزلاً صورة، أو بصورة مغايرة اعتباراً، فالأمر في الممكن سهل.

وغير خفي أنّ الكلام في حقيقة علمه تعالىٰ، إنّما كان من بعض متأخري المتأخرين من

---

(١) في الأصل: «والأول».

(٢) انظر: «المطالب العالية» ج ٣، ص ١٠٤؛ «الأسفار الأربعة» ج ٦، ص ١٨٠.

(٣) «التعليقات» ص ١٣، ص ٨٢.

الحكماء وغير محققيهم، أمّا المحقّقون منهم، وجماعة من الأقدمين، فصريح عبائرهم المنقولة، إنّما هو إثبات عدم زيادة علمه تعالىٰ علىٰ ذاته، وأنّ علمه بكلّ شيء عين ذاته، فكل شيء تابع لعلمه، لا أنّ علمه تابع، وأنه بذاته مبدأ للانكشاف، ومحيط علمه من غير حكم عليه بأنّه كيف أو نسبة، أو لتحقق المعلوم في الأزل ونحو ذلك، ولا يشيرون إلىٰ أنّه صورة أو نسبة أو كيف أو حقيقة سلب، أو أنّه الانكشاف أو الحضور ليس إلّا.

نعم الانكشاف والحضور صفة الذات أيضاً، بمعنىٰ عدم غيبة الذات عن نفسها، بغير مغايرة بوجه، ومحيطة بالأشياء، وأمّا كيف علم وأما حقيقته، فلا يُسأل عنه به، فتأمل. ويُعبّر به عن الذي هو عينه تعالىٰ، فاستمع:

قال محمد الخفري في الرسالة نقلاً لعبارة تاليس الملطي ـ بعد قوله: «إن للعالم مبدعاً سبحانه وتعالىٰ، لا تدرك صفته العقول من جهة هويته، وإنّما تدركه من جهة آثاره» ـ: «إنّ القول الذي لا مردّ له، أنّه تعالىٰ هو المبدع، ولا شيء مبدع، فأبدع الذي أبدع ولا صورة له عنده في الذات، لأنه قبل الإيداع إنّما يكون هو فقط، وإذا كان هو فقط، فليس يقال حينئذٍ: جهة وجهة حتىٰ يكون هو وصورة، أو حيث وحيث حتىٰ يكون هو وذا صورة، إذ الوحدة الخالصة تنافي هذين الوجهين».

ثم قال: «لكنّه تعالىٰ أبدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعلومات كلها، فانبعث من كلّ صورة موجود، هي صورته، فمحلّ الصور العلمية هو ذات العنصر، وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي إلّا وفي ذات العنصر صورة له ومثال عنه».

ثم قال: «ومن كمال ذات الأوّل الحقّ سبحانه، أنّه أبدع مثل هذا العنصر، فما يتصوّره العامة في ذاته تعالىٰ أنّ فيه الصور، يعني صور المعلومات، فهو في مبدعه، ويتعالىٰ في وحدانيته وهويّته عن أن يوصف بما يوصف به مبدعه»[1] انتهىٰ كلامه.

أقول: فصريح كلامه أنّ علمه بالعنصر الأوّل لا يكون بصورة، وإلّا كان معه آخر، فهو بذاته مبدأ لجميع الانكشافات، وأشار له إشارة، أمّا علمه بالعنصر ـ باعتبار إيجاده الحدوثي، وكذا سائر الموجودات التي أودعت فيه، إذ هو الواسطة للكلّ ـ فليس علمه الذاتي الكمالي، كما مرّ لك، وإلّا تناقضت عبارته.

---

(١) «رسالة الخفري في إثبات الواجب» الورقة ٩ مخطوط برقم ٥٩٠١ في مكتبة آية الله المرعشي ﷺ.

وقال أنكسيمانس الملطي: «إنّ كلّ مبدع ظهرت صورته في حدّ الإبداع فقد كانت صورته في علم مبدعه الأول، والصور عنده بلانهاية»، قال: «ولا يمكن إلّا أحد القولين: إما أن نقول: إنّه تعالىٰ أبدع ما في علمه، وإمّا أن نقول: إنّما أبدع بلا العلم المتقدّم، وهذا باطل. فإن قلنا: أبدع ما في علمه فالصورة أزلية بأزليّته، وليس تتكثّر ذاته بتكثّر المعلومات، ولا تتغيّر بتغيّرها»[1].

ثم قال: «أبدع بوحدانيّته صورة العنصر، ثم صورة العقل انبعث عنها ببدعة الباري، ثمّ صورة النفس تنبعث كذلك، فرتّب العنصر في العقل ألوان الصور علىٰ قدر ما فيها من طبقات الأنوار، وصارت تلك الطبقات صوراً كثيرة دفعة واحدة ثمّ إنّ هذه الصورة لم تكن أن توجد في الهيولانيات إلّا بترتيب وزمان فحدثت تلك الصور فيها علىٰ الترتيب»[2] انتهىٰ.

أقول: وتوهّم جماعة[3] من عبارته القول بأنّ العلم الكمالي صورة ـ فيرد عليه ما سمعت ـ توهّماً من قوله: «فالصورة أزلية».

ويدفعه حكمه ببطلان القول بأنّه أبدع بلا العلم السابق، وهذا هو الكمال الذاتي، وليس مراده تحقق صورة في العلم، كما سبق إلىٰ الوهم، وإلّا لما قال: بلانهاية، بل المراد أنّ الصور ـ وهي الموجودة ـ كانت موجودة في علمه، أي الأشياء معلومة له بلا نهاية؛ إذ هذا العلم عين ذاته ولا حدّ له ولا نهاية، فتفطّن.

وقال أنبادُقْليس: «إنّ الباري تعالىٰ هو العلم المحض، وهو الإرادة المحضة، وهو العزّ والجود والقدرة، والخير والحقّ، لا أنّ هناك قوى مسمّاة بهذه الأسماء، بل هي: هو، وهو: هذه كلّها، مبدع فقط، لا أنّه أبدع من شيء، ولا أنّ شيئاً كان معه، فأبدع الشيء البسيط، وهو العنصر الأوّل».

ثم قال: «والمعلول الأول: هو العنصر، والمعلول الثاني هو بتوسّطه العقل، والمعلول الثالث بتوسّطهما النفس، وهذه بسائط ومتوسّطات، ومابعدها مركّبات».

---

(١) «رسالة الخفري» الورقة ٩ - ١٠.

(٢) «الملل والنحل» ج ٢، ص ٣٨٠ - ٣٨١، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) انظر: «الأسفار الأربعة» ج ٦، ص ٢٢٥.

ثم قال: «العنصر الأوّل بسيط من نحو ذات العقل الذي هو دونه، وليس هو بسيطاً مطلقاً، فإنّه لا معلول إلّا وهو مركّب تركيباً عقلياً أو حسّياً»[١] انتهىٰ.

أقول: وكلامه صريح في أنّ الذات والصفات شيء واحد، فعلمه الذاتي عبارة عن كون ذاته مناط الانكشاف، قصارىٰ التعبير ذلك، لا المنكشف، وهو المعلوم، ولا النسبة الحادثة.

وكذا حكم جميع الصفات الكماليّة، فحقيقة العلم ما به ينكشف الشيء، وبذات الواجب الانكشاف ومنها مبدؤه، فهي العلم، وكذا الحياة وسائر الكمالات، فما سواه من العلوم وغيره فبإظهاره.

قوله: «والمعلول الأوّل» ... إلىٰ آخره، إشارة إلىٰ المعلومات، وهي الوجودات علىٰ مراتبها إجمالاً وتفصيلاً بحسب الترتيب، فالعقل هو عالم القضاء وفيه جميع الصور، وكذا العبارة السابقة.

وللمناظرة في عبائرهم تبصّر في أنّ القضاء والقدر إنّما هما في رتب الإيجاد، لا في علمه الذاتي، فتدبّر.

فانظر كيف يحكمون بتنزّهه عن الصور، وأنّه بذاته علم وبه أبدع |العنصر| الأول ـ فحينئذٍ لا يكون علمه بصورة ـ ويجعلونه عنصراً للكلّ، ولا شكّ أنّه واسطة للكلّ، كما قالوا عليهم السلام: (لولانا ما كانت سماء مبنيّة)[٢]... إلىٰ آخره (خلقتك لأجلي وخلقت الأشياء لأجلك)[٣] (أما بعد فنحن صنائع الله والخلق بعد صنائعنا) أو (صنائع لنا)، كما في التوقيع، كما في الاحتجاج[٤] وغيره.

وقال أرسطو ـ كما نقل الشهرستاني عنه ـ: «إن واجب الوجود لذاته: عقل لذاته، وعاقل ومعقول لذاته، عقَل من غيره أو لم يعقل.

أمّا أنه عقل فلأنه مجرّد عن المادة متنزّه عن اللوازم المادية، فلا تحتجب ذاته عن ذاته.

---

(١) «الملل والنحل» ج٢، ص٣٨٢، ٣٨٣، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٢) لم نعثر عليه بهذا اللفظ، وفي «كمال الدين وتمام النعمة» ج١، ص٢٥٤، ح٤، باب: نصّ الله تبارك وتعالىٰ علىٰ القائم عليه السلام، عن النبي محمد صلى الله عليه وآله: (يا علي لولا نحن ما خلق الله آدم ولا حوّا، ولا الجنة والنار، ولا السماء ولا الأرض...).

(٣) «علم اليقين» ج١، ص٣٨١.

(٤) «الاحتجاج» ج٢، ص٥٣٦، وفيه: (ونحن صنائع ربنا والخلق بعد صنائعنا).

وأمّا أنه عاقل لذاته فلأنه مجرّد عن ذاته، وأمّا أنه معقول لذاته، فلأنه غير محجوب عن ذاته، بذاته أو بغيره»[١].

أقول: هذا بالنسبة [لعلمه][٢] بذاته، بمعنىٰ اختلاف ذلك حتىٰ بالاعتبار، وسيأتي تحقيقه.

ثم قال: «الأول يعقل ذاته، ثم من ذاته يعقل كلّ شيء، يعلم فهو يعقل العالم العقلي دفعة واحدة، من غير احتياج إلىٰ انتقال وتردّد من معقول إلىٰ معقول، وأنّه تعالىٰ ليس يعقل الأشياء علىٰ أنها أمور خارجة عنه كحالنا عند المحسوسات، بل يعقلها بذاته من ذاته، وليس كونه عاقلاً وعقلاً بسبب وجود الأشياء المعقولة، حتىٰ يكون وجودها قد جعله عقلاً، بل الأمر بالعكس، أي عقله للأشياء جعلها موجودة، وليس للأول شيء يكمّله، فإنّه الكامل لذاته، المكمّل لغيره، فلا يستفيد وجوده من وجودٍ كمالاً»[٣].

أقول: وتحقيق معناه يوجب أنّ علمه بغيره نفس الغير، لا بغيره، وهو العلم الفعلي الانطباقي، وستعرفه.

ثم قال: «ويجب أن يكون لواجب الوجود لذاته من ذاته الأمر الأكمل الأفضل، لا من غيره، فإذا عقل ذاته بذاته عقل ما يلزمها لذاتها بالفعل، وعقل كونه مبدأ، وعقل كلّ ما يصدر عنه علىٰ ترتيب الصدور عنه، وإلّا فلم يعقل ذاته بكنهها»[٤].

أقول: وفي عبارته نوع مسامحة، أي بذاته عقل الأشياء في مقاماتها، لا أنّها في الأزل، ولا أن عقل ذاته نفس عقلها، أو لقيامها به قيام افتقار صدور، عبّر عنه باللوازم، فإنّ لزومها لفعله.

ثم قال: «إنّ البارئ تعالىٰ عظيم الرتبة جداً غير محتاج إلىٰ غيره، ولا يتغير بسبب غيره، سواء كان التغيّر زمانياً أو غيره: بأن ذاته تقبل من غيره أثراً، وإن كان دائماً في الزمان، وإنّما لا يجوز له أن يتغيّر كيف ماكان، لأنّ انتقاله إنّما يكون إلىٰ الشر لا إلىٰ الخير، لأنّ كلّ رتبة

---

(١) «الملل والنحل» ج ٢، ص ٤٤٦، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «لعمله».

(٣) «الملل والنحل» ج ٢، ص ٤٤٧، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «الملل والنحل» ج ٢، ص ٤٤٧، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

وكلّ شيء يناله ويوصف به فهو دون نفسه»[1]، وسيأتي الكلام علىٰ علمه بالحوادث المتغيّرة.

ثم قال: «إنّ واجب الوجود حي بذاته ـ أي مدرك لكلّ شيء ـ نافذ الأمر في كلّ شيء، والمشار إليه بلفظ الحياة هنا هو كونه عقلاً تامّاً بالفعل، بحيث يتعقل من ذاته كلّ شيء، فهو حيّ بذاته، باقٍ عالم بذاته، قادر بذاته، فيتّصف بجميع صفات الكمال، من غير تكثّر ولا تغيّر في ذاته»[2] انتهىٰ.

أقول: **فقوله:** «من ذاته يعقل كل شيء» مع **قوله:** «وليس كونه عاقلاً بسبب وجود الأشياء» مع **قوله:** «عقله للأشياء جعلها موجودة» مع **قوله:** «كلّ رتبة فهو دون رتبته» تصريح بنفي الزيادة، وأنّ علمه ليس بتابع مكتسب، وعبّر عنه بلوازمه، ولم يقل: إنّه صورة أو نسبة، وما أشار له من مراتب العلم فهو بمعنىٰ المعلوم، وليس هو الوجوبي الذاتي السابق، فانظر إلىٰ كلام المتأخّرين من الحكماء والمتكلّمين، من الخبط وعدم التمييز!

وقال افلاطون ـ وهو آخر الأساطين المعروفين بالحكمة ـ: «إنّ للعالم مبدعاً محدثاً أزلياً واجباً بذاته، عالماً بجميع المعلومات علىٰ نعت الأسباب الكلية، كان في الأزل، ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل، إلّا مثالاً عند الباريء تعالىٰ، وربّما يعبر عنه بالعنصر الأوّل والهيولىٰ، فأبدع العقل الأوّل»[3].

أقول: وغير خفي أنّ جلالة أفلاطون وبراعته في الحكمة أجلّ قدراً من أن يثبت مُثُلاً قائمة بذاته تعالىٰ، وهو صور علمية، فيكون علمه زائداً، ولعلّه أراد به مطلق المشهور العلمي الحاصل للواجب، وهو وجودها للواجب باعتبار علمه بذاته، ولا وجود لها حينئذٍ بوجه من الوجوه أصلاً.

وبالجملة فإنّهم يعتبرون الرموز، فلا ينبغي المبادرة أوّلاً لكلامهم بغير تأمّل، وهذا غير المُثل الأفلاطونيّة التي اختلف العلماء في بيانها[4].

---

(١) «الملل والنحل» ج ٢، ص ٤٤٧ - ٤٤٨، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر؛ «رسالة اثبات الواجب» الورقة ١٩ المخطوط.

(٢) «الملل والنحل» ج ٢، ص ٤٤٨ - ٤٤٩، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «الملل والنحل» ج ٢، ص ٤٠٧ - ٤٠٨، بتصرف.

(٤) انظر: «شوارق الإلهام» ج ٢، ص٥١٦؛ «رسالة إثبات الواجب» الورقة ١٢، مخطوط.

نعم، بعضهم حملها علىٰ أنّ الصور العلمية القديمة غيره أو هي، وهي خطأ محض.

القول الثالث: إنّ التعقّل أمر سلبي، وأثبته الرئيس[1] في بعض مصنفاته، وقال: «معنىٰ عاقليته ومعقوليته تجرّده عن المادة، وهو أمر عدمي»[2].

أقول: وقد مرّ لك ما يصلح ردّاً له.

ويرد عليه أيضاً «بأنّا إذا رجعنا بوجداننا عند تعقّل شيء، فنجد من أنفسنا أنه حصل لنا شيء، لا أنه زال عنا شيء.

وأيضاً لو كان سلباً لم يكن أيّ سلب كافياً، بل أولىٰ كونه سلباً له، هو كونه سلباً عمّا يقابله، وهو الجهل، وهو بسيط ومركّب، فإن كان العلم سلباً للجهل البسيط الذي هو عبارة عن عدم العلم بشيء، فعدم عدم العلم يكون ثبوتاً للعلم، فيكون العلم ثبوتياً لا سلبياً، وإن كان الثاني[3] يلزم حلول الواسطة بين الشيء وسلبه، لأنّ عدم الجهل المركب لا يستلزم حصول العلم، فبطل كون العلم سلباً للجهل المركب.

وأيضاً هذا الجهل المركّب مركّب من جهل وعلم، فلو كان هذا العلم ـ الذي هو سلبه ـ سلباً للجزء الذي هو العلم يلزم سلب الشيء لنفسه، ولو كان سلباً لجزئه الذي هو السلب عاد الشقّ الأول، وهو كون العلم عدم عدمه.

ولو قيل: هو سلب للمادة ولواحقها، بطل من وجوه أيضاً:

الوجه الأول: أنّ التجرّد عن المادّة لا ينسب لأحد دون أحد، فلا يقال: هذا مجرّد عنها بالنسبة إلىٰ زيد دون عمرو، كما يقال: زيد يعقل هذا دون عمرو، ولو كان العلم بالشيء عبارة عن هذا التجريد، لصحّ قول بدل علم زيد، بأنّ العالم حادث تجرّد زيد بهذا القول.

الوجه الثاني: ليس علمنا بكون الشيء مجرداً عن الوضع والإشارة علماً بكون ذلك الشيء علماً بشيء، ولو كان معنىٰ العلم بعينه معنىٰ التجرّد عن المادّة لكان كلّما علمنا تجرّد شيء علمنا كونه علماً بشيء، وليس كذلك.

بل بعد العلم بكون الشيء مجرداً عن المواد، يجوز الشكّ لأحد في كونه علماً أو عالماً بذاته أو بغيره إلّا بعد البرهان، ولهذا أقيم البرهان علىٰ أنّ كلّ مجرد عقل وعاقل، ومن

---

(١) «الشفاء» قسم الإلهيات ص ٣٥٧؛ «التعليقات» ص ٧٨، نحوه.

(٢) عنه في «الأسفار الأربعة» ج ٣، ص ٢٨٤.

(٣) أي إن كان سلباً للجهل المركّب.

الممتنع كون معنىٰ واحد معلوماً ومجهولاً، في زمان واحد، [وفيه نظر][1].

الوجه الثالث: إنّا نجد من أنفسنا حالة ثبوتية متميّزة عن سائر أحوال النفس: كالإرادة والكراهة والقدرة والغضب، وغير ذلك، فظهر أنّ الإدراك ليس مجرّد العدم»[2].

أقول: هذا مع لزوم التعطيل منه، كما سبق لك في التنبيه، وقول المعتزلي[3] بالفرق بين الثبوت والوجود، وقوله بالأحوال، وكذا قول الأشعري[4] بالعلم الزائد القديم، ظاهر البطلان ممّا سبق، وسيأتي أيضاً أول الباب الآتي[5] إن شاء الله تعالىٰ.

ثم اعلم أنّ كلّ ما ينسب إلىٰ الله تعالىٰ -ممّا يقتضي الحدّ والحدوث كالمعيّة والإضافة، ونسبة مخلوق أو معلوم أو ظهور أو إحاطة أو نسبة [أو] صورة، وأمثال ذلك بما وردت به النصوص، كالتجلي والظهور ونحوها- فلا ينسب لذاته بأحديّتها، لاستحالة تحقق الحادث أو وصفه في القِدَم وبالعكس، واستحالة المناسبة والربط علىٰ ذاته، ولا تختلف عليه الأحوال، وهو علىٰ ما لم يزل، بل مردّها لفعله ونسبتها له، وبه قامت، لكن لقيامه بالله وظهوره له به ظهور دلالة، [نسب لذاته][6] تشريفاً وتكريماً وتعظيماً، لأنه جهة ظهوره، وبهذا يبطل ما قالوه في علمه الذاتي، فإنّهم جعلوا [الفعلي][7] ذاتياً، فتدبّر.

القول الرابع: مذهب فرفوريوس وجماعة من الحكماء[8]، وهو اتّحاد العاقل والمعقول.

أقول: واعلم أنّ درجات الموجودات المختلفة، وكذا الأطوار، يمتنع اتحاد اثنين منها، إذ لا يكون أحدهما عين الآخر، وكذا الماهيّات.

نعم، لو كان ثَمَّ أصل جامع أمكن كون الوجودات فيه واحدة، كالإنسانيّة وأفرادها، وكذا الحيوانيّة -كذا قالوا- [وامتناع][9] الاتحاد بمعنىٰ انقلاب أحد المنفصلين وجوداً إلىٰ

---

(١) ليست في المصدر.

(٢) «الأسفار الأربعة» ج ٣، ص ٢٨٧ - ٢٨٨، بتصرف صححناه علىٰ المصدر.

(٣) انظر: «شرح المقاصد» ج ٤، ص ٣٥٢.

(٤) انظر: «شرح المقاصد» ج ٤، ص ٣٥٢.

(٥) الباب ١٣ من هذا المجلد.

(٦) في الأصل: «نسبة الرابعة».

(٧) في الأصل: «العقلي».

(٨) انظر: «شرح الإشارات» ج ٣، ص ٢٩٢ - ٢٩٥؛ «الأسفار الأربعة» ج ٦، ص ١٨٨.

(٩) في الأصل: «وامتنع».

وجود الآخر، وصيرورة وجودهما واحداً، وكذا صيرورة حقيقتهما حقيقة واحدة. ولو سلّم صحّة الثاني، فهو لا يجري في الواجب تعالىٰ، بل [في من][1] وحدته جنسية أو نوعية، إلّا أن نقول بأنه تعالىٰ كلّ الوجود، وأنّ الأشياء مخفيّة فيه، وأنّ حقيقة الوجود واحدة، ولا وجود إمكاني، ونحو ذلك من أقوال أهل الضلال.

واحتُجّ بأنّا لا نشكّ أنّ العلم هو الانكشاف والظهور، فليس ذلك براجع إلىٰ الأعيان والماهيّات باعتبار أنفسها، فإنّها في أنفسها مظلمة، كيف ووجودها الذي هو النور، من غيرها؟ وما ذاته بذاته مصداق لمفهوم النور، ومسبّبه لا يكون إلّا هويته.

وأقول: إنْ أريد بالانكشاف والظهور بالنسبة إلىٰ ذات العالم، فهو نفس العالم بغير مغايرة بوجه، ويرجع التعبير لإبطال الزيادة ونفي النقص، وإن لوحظ باعتبار المعلومات الممكنة ـ وجوداً وماهيةً ـ وصفاتها، فهو نفسها، ولا يكون الظهور نفس ذات الظاهر، ويكون ظهورها بالظهور الذي هو فعل الفاعل، ولا وجود لها في ذات الفاعل، ولا معه بوجه أصلاً، وكلّ ما اتّصف بالوجود فليس بمظلم، وإن تفاوتت درجاته بحسب حاله، وسمّي مظلماً بالمقايسة، لكن ذلك الكلام مبني علىٰ قواعد مجتثة.

قالوا: ثمّ لا نشكّ أنّ الصورة المعلومة ظاهرة عند العالم، فهي إمّا ذاتها بذاتها مصداق للظهور، أو باعتبار شيء آخر منضّم لها، فيكون الظاهر هو ذلك الشيء، وهي ما تغيّرت عن نفسها، فهي ليست بظاهرة؛ هذا خلف، وهي متحدة بهوية الظهور، كما يتّحد النور بالحائط فينوّره، وهو المطلوب.

أقول: بعد التسليم أنّ هويتها نفس الظهور [فالظهور] لشيء لا يكون نفس ذات الظاهر العالم، والظهور صفته وفعله، وهي غير الموصوف والفاعل، فلا يكون بذاته ونفسها، وإلّا جاءت المقارنة وانتفىٰ الظهور، ولم يكن ظاهر وظهور.

وظهور المعلوم بتجلّية له به، وهو تجلٍّ فعلي لا ذاتي، ويكون بنفسه وعلمه الذاتي عالماً ومحيطاً بالمعلومات، في أمكنة حدوثها وحدود وجودها، بما تجلّىٰ لها بها، لا في مقام ذاته أو معها، ولا باتحاد الذات بها ونزولها لها، ولا بتجدّد العالم والعلم والمعلوم، ففيه مفاسد جمّة ظاهرة وخفيّة، فتأمّل.

---

(١) في الأصل: «فيما».

ثمّ نقول ـ بعد ثبوت أنّ هويتها هي ظهورها لشيء ـ: إنّ العالم ظاهر عنده المعلوم، فلا يخلو إمّا أن تكون هي ذاته بذاته مصداقاً لظهور المعلوم له، أو لا، فإن كان الثاني فلا يكون في نفسه عالماً، فالعالِم غيره، وعلىٰ الأوّل تكون هويته هي هوية الظهور، فهوية العلم متّحدة بالعالم والمعلومات جميعاً، فيلزم اتحاد العالم بالمعلوم، وعليه فقِسْ الفاعل والمفعول، فإنّ الفاعلية والمفعولية من أحكام الوجود.

وفي عين اليقين ـ بعد بيان اتحاد العالم بالمعلوم ـ: «قد تبيّن من هذا أنّ العلم لا يتعلّق بالأجسام بما هي أجسام، أي بوجوداتها الخارجية، وذلك لأنّ صورها بما هي هي ليست بحاصلة بهذا النحو من الحصول الاتحادي الذي وصفناه، إلّا لموادّها، فلم تحصل أنفسها لشيء، لأنّ القائم بالغير الحاصل له تكون إنيّته بعينها إنّية للمحلّ، فلو حصل له شيء يكون حصوله بالحقيقة لمحلّه، لا له، والمادة ـ إذ هي أمر عدمي ـ ليست إلّا جهة القوة في الوجودات، فليس لها في نفسها جهة يصحّ أن تدرك شيئاً وتعلمه، حين تدرك الصور الحاصلة فيها هذا الحصول، فإنّ ماليس له حصول في نفسه، كيف يحصل له شيء؟ وإذا لم تكن الأجسام الخارجية فما يصحّ أن يحصل لها شيء بالحصول المعتبر في العلم، وليست أولاً حاصلة ممّا يصحّ له أن يعلمها، فليست هي عالمة بشيء، وإنّما تراءىٰ للنفس أنّها غير معلوماتها، لأنّ ثَمّ شيئاً خارجاً عنها، مشتركاً بينها وبين غيرها، فهو معلوم للنفس الكلّية، وكلّ نفس جزئية لها حصّة منه، كما لها حصّة من النفس الكليّة، فمن ذلك ظنّ أنّ ثَمّ عالماً خارجاً عن المدرَك، هو عالم الأجسام، هو المدرَك بما حصل في مداركها، ثمّ إنْ تفطّنت لوجوه الاشتراك، ظننت أنْ ثَمّ عالماً كلّياً هو المدرَك بما حصل في قوتها العقلية، بما حصل من الصور المنطبعة، وأيّد ذلك ما قرر مغايرة العالِم ـ باعتبار العالمية ـ للمعلوم باعتبار المعلومية، فافهم»[١].

أقول: كلّه لا صواب فيه، وهكذا جميع أقواله في المبدأ والمعاد، وقد خلط بين الذات ومظهرها وظهورها، وجعل الحقيقة واحدة، تفريعاً منه علىٰ اعتقاده وحدة الوجود، [والعالم][٢] محيط بكل شيء ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلا فِي الْأَرْضِ﴾[٣]

---

(١) «عين اليقين» مخطوطة برقم: ٥٩٨٨ في مكتبة آية الله المرعشي ﴿قدس سره﴾.

(٢) في الأصل: «والعلم».

(٣) «سبأ» الآية: ٣.

وكلّ ممكن ممكون أو بقي في الإمكان، والعالم ظاهر عنده المعلوم ومحيط به، لكن ليس معه في الأزل، بل وهو في مقامه، ولا يكون الظهور نفس الظاهر.

نعم، المعلوم نفس هذا العلم لا نفس العالِم، ولاكلام في العلم الذّاتي، كما مرّ وسيأتي، لعدم جريان هذه الأحكام فيه والإحاطة، وهذا الظهور ظهور قيومي بما ظهر له به، والله (عالم إذ لا معلوم) مطلقاً، حتىٰ اعتباراً، فتدبّر.

وفي الإشارات، تشنيعاً علىٰ هذا القول: بـ «أنّ قوماً من المتصدرين يقع عندهم أنّ الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو هي، فلنفرض الجوهر العاقل عقل (أ) وكان هو علىٰ قولهم بعينه المعقول من (أ)، فهل هو حينئذٍ كما كان عندما لم يعقل (أ)، أو بطل منه ذلك؟

وإن كان بطل منه ذلك فعلىٰ مَ أبطل علىٰ أنه حال له أو علىٰ أنه ذاته؟ فإن كان علىٰ أنّه حال له والذات باقية، فهو كسائر الاستحالات، ليس علىٰ ما يقولون.

وإن كان علىٰ أنه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر، ليس أنه صار هو شيئاً آخر، علىٰ أنك إذا تأملت هذا أيضاً علمت أنه يقتضي هيولىٰ مشتركة وتجدد مركب لا بسيط».

وأيضاً: «إذا عقل (أ) ثمّ (ب)، فهل هو عند (ب) كهو عند (أ)، حتىٰ يكون سواء عقل (ب) أم لا؟ أو يصير شيئاً آخر، فيلزم ما تقدم ذكره».

وقال أيضاً: «صيرورة شيء شيئاً آخر، لا علىٰ الاستحالة من حال إلىٰ حال، ولا علىٰ التركيب مع شيء آخر، حتىٰ يحدث منهما شيء ثالث، بل علىٰ أنّه كان شيئاً واحداً، فصار واحداً آخر، قول شعري غير معقول، إذ كلّ واحد منهما، إمّا موجود فهما اثنان متميزان، وإلّا بطل الذي كان موجوداً»[1] انتهىٰ باختصار ما.

أقول: وفي علم النفس من [طبيعيات][2] الشفاء[3] مثله مع زيادة بسط.

وردّه الصدر[4] وغيره، وهو يستدعي مقدّمة، وهي:

---

(١) «الإشارات» ج ٣، ص ٢٩٢ - ٢٩٦، باختصار صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «طبقات».

(٣) «الشفاء» قسم الطبيعيات، ج ٢، ص ٢١٢ ومابعدها.

(٤) «الأسفار الأربعة» ج ٣، ص ٣٢٤ وما بعدها؛ «رسالة اتحاد عاقل ومعقول» ضمن «مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين» ص ٨٠ ومابعدها.

أنّ الوجود في كلّ شيء، هو الموجود والمجعول، وبه التشخّص، وبه يشتدّ ويضعف، ويكمل وينقص، والتشخّص هو هو، كالإنسان من النطفة إلىٰ غاية كونه عاقلاً بالفعل فالحركة الجوهريّة التي لا تحصل العرضيّة إلّا بعدها، ثابتة، وجميع ذلك مما بُرهن عليه، فليطلبه من أراده.

إذا عرف ذلك فالاتحاد علىٰ أنحاء:

الأول: اتحاد موجود بموجود آخر، بأن يكون الوجودان لشيئين وجوداً واحداً لشيء، ولا شكّ في استحالته عقلاً، لما ذكره الشيخ وغيره.

الثاني: صيرورة مفهوم من المفهومات، أو ماهيّة من الماهيّات عين مفهوم آخر، أو ماهية أخرىٰ، بحيث يصير هو هو أو هي هي، حملاً ذاتياً، وبطلانه بديهي كسابقه.

نعم، يتصوّر وجود واحد بسيط يصدق عليه أنّه عاقل ومعقول، فالوجود واحد، والمعاني متغايرة تغايراً لا يوجب تكثّر الجهات الوجوديّة، وهنا نظر ظاهر.

والثالث: صيرورة موجودة بحيث يصدق عليه مفهوم عقلي وماهيّة كلّية، بعدما لم يكن صادقاً عليه أولاً لاستكمال وقع له في وجوده، وليس هذا بمستحيل، خصوصاً بعد معرفتك الحركة الجوهرية وقبول الوجود الشدة والضعف، وخروج النفس من العقل الهيولاني إلىٰ العقل بالفعل، وإنْ منعها المتكلّم فلا عبرة به. وكذا المشائي، مع أنه جوّزها في الكمّ والكيف، حيث لم يأتوا بمقنع، وما أوردوه علىٰ الحركة الجوهرية لازمهم في الكمية والكيفية، وما يجيبون به في الحركتين، يلزمهم في الحركة الجوهرية، وتكون وحدة النفس في الغاية نوعية، وهي التشخّصية التي كانت أولاً، وإنّما الفرق بغلبة الفعلية والكمالية.

وينصرح لك حينئذٍ جواز الاستدلال به علىٰ أنّ العلم بالعلّة نفس العلم بالمعلول، أليس جميع المعاني والوجودات المتفرّقة، في الجماد والمعدن والنبات والحيوان والفلك، مجتمعة في الإنسان الواحد؟ ووجودها فيه بحسب صورة ذاته المنضمّة بقواه، لا بحسب كثرة قواه ولا بقوة واحدة، كما قيل.

فجميع قواه تفيض علىٰ مادّة بدنه وعلىٰ أعضائه من مبدأ واحد، فهي فروعه، وهو حسّ الحواس وعامل الأعمال، كما أنّ العقل البسيط أصل المعقولات المفصّلة، وكما العقل الفعّال كلّ الموجودات بمعنىٰ أنّ ذاته بذاته مصداق حمل جميع المعاني الكلية التي

تكون موجودة في صورة المكونات، وكما الروح المحمّدي كلّ الموجودات وصفوة الكل وغايته، كما قال تعالىٰ: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾[1] و﴿مَا خَلْقُكُمْ وَلا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾[2].

فجميع ما اعترض به الرئيس وسائر المتكلّمين، علىٰ اتّحاد العاقل بالمعقول، نشأ من توهّم أنّ الاتّحاد بأحد المعنيين السابقين وما [يسرع إلىٰ الدين][3] من معناه اللغوي، فتوهّموا منه أنّ النفس مثلاً إذا كانت عقلاً بالفعل إنّها تتحد به ويكون الشيئان شيئاً واحداً شخصيّاً بعد أن كان شخصين وليس كذلك، بل أنّها لكمال مشابهتها تكون نوعيتها بالفعل، فهي كالعقل شرعاً لا شخصاً، ففيه تجّوز ما، كما قال علي عليه السلام: **(إن زكّاها بالعلم فقد شابهت جواهر أوائل عللها)**[4].

فهما متمايزان كلّ علىٰ حقيقته، وإنْ اشتركا في الفعلية مثلاً، وكذا معقول النفس مباين، إلّا أنّ النّفس تستكمل حتّىٰ تبلغ فعلية حتّىٰ يكون إدراكها لنفسها إدراكاً لذلك، إلّا أنّ المعقول ينقلب محسوساً أو بالعكس، فإن كان ولابدّ فالخارج كيف، ووجود المادي في المجرّد أقوىٰ، إذ هو أثره.

فقوله[5]: كلّ واحد منهما موجود فهما إثنان متمايزان.

قلنا: ممنوع، لجواز كون مفهومات متعدّدة معنىٰ موجودة بوجود واحد، كالنفس الإنسانية وسائر نفوسها وقواها.

وقوله في الثاني: وحينئذٍ نقول: لم يبطل كونه عندما عقل «أ» زيادة استكمال حصولها، كالصبي يصير رجلاً، فلم يزل منه إلّا ما هو عدمي، كما اعترف به هو في إلهيّات الشفاء، فمنه أقسام كون الشيء من الشيء، فلم يبطل من الأوّل شيء من مقوماته ووجوداته، بل نقص زال فكان ناقص الجوهرية ثمّ اشتدّ فيها، وليس كاستحالة الماء هواء، والحار بارداً، كيف وللنفس تطورات في ذاتها من غير بطلانها، كما بيّن في موضعه ونصرناه في سائر تقريراتنا نصّاً وعقلاً.

---

(١) «القمر» الآية: ٥٠. (٢) «لقمان» الآية: ٢٨.

(٣) كذا في الأصل.

(٤) «غرر الحكم ودرر الكلم» ص٤٢٣، ح٧٥؛ «بحار الأنوار» ج٤٠، ص١٦٥.

(٥) أي قول الشيخ الرئيس في «الإشارات» ص٢٦٧.

وبالجملة: لا استحالة في وجود أمور متعددة بوجهٍ واحد، لكن في مقام تعدّدها، بل قل: وجود واحد هو كلّ ذلك الوجودات، إذ كلّ بسيط كذلك، وهو هو، وهي هي.

أقول: هذا غاية ما صحّحوا ذلك، وما قوي به.

والمعنىٰ الثالث لا يجري في الله تعالىٰ ولا يكون كل الوجود، ولا تحقق للأشياء أزلاً، لأنه لا يزيد علىٰ الذات، بل هو نفسها، وإحاطة العالي بالسافل في مقام السافل بما ظهر له به عنده، لا بنزول ذات العالي وتطورها به، ولا بالعكس، ولا تنقلب النفس وتبلغ إلىٰ رتبة العقل حتىٰ تكون عقلاً، ولو سلّمنا ما قاله في الأمثلة، لا يلزم منه حصول ذلك في الواجب، وجميع الأسباب راجعة لفعله، والاستعجال أوجب اختصار الردّ، وستأتي زيادة إن شاء الله تعالىٰ، [ومن المحال ضرورة الأخذ من الخالص فيها كثيراً بجهة واحدة من غير منافاة]، فالمتكلّم به يتكلم بما لا يعقل وأتىٰ بالمحال.

وقال ملّا صدرا في الحكمة العرشية: «كلّ معقول الوجود فهو عاقل أيضاً، بل كلّ صورة إدراكيّة، سواء كانت معقولة أو محسوسة، فهي متحدة الوجود مع مدركها، برهانه الفائض من عند الله: هو أن كل صورة إدراكيّة لها ضرب من التجرّد عن المادة، وإن كانت حسيّة مثلاً فوجودها في نفسه، وكونها محسوسة شيء واحد لا تغاير فيه أصلاً، ولا يمكن أن يفرض لتلك الصورة المخصوصة نحو من الوجود لم تكن هي بحسبه محسوسة، لأنّ وجودها وجود إدراكي، لا كوجود الأرض والسماء وغيرها في الخارج، فإنّ وجودها ليس وجوداً إدراكياً، ولا ينالها الحسّ أو العقل إلّا بالعرض، وبتبعية صورة إدراكيّة مطابقة لها، فإذا كان الأمر كذلك، فنقول: تلك الصورة المحسوسة التي وجودها نفس محسوسيتها، لا يمكن أن يكون وجودها مبايناً لوجود الجوهر الحاس بها، حتىٰ يكون لها وجود وللجوهر الحاس وجود آخر، وقد لحقتهما إضافة الحاسّة والمحسوسيّة، كما للأب والابن اللذين لهما ذاتان، ووجود كل منهما غير عارض الإضافة، وقد يعقلان لا من جهة، إلّا الأبوة والبنوّة؛ لأنّ ذلك ممتنع مثله فيما نحن فيه، لأنّ هذه الصورة الحسيّة ليست ممّا يتصور أن يكون لها وجود لا تكون هي بحسبه محسوسة فتكون ذاتها بذاتها غير محسوسة، [ولعروض اتصافه لها إلىٰ الجوهر الحاس صارت محسوسة]، كالإنسان الذي ليس في وجود ذاته بذاته أباً، ولكن صارا بالعروض حالة إضافية تعرض لوجود ذاته، بل ذات الصورة الحسيّة بذاتها محسوسة، فإذا كان نفس وجودها محسوسة الذات، سواء وجد في

العالم جوهر حاسّ مباين لها أم لا، حتىٰ أنّه لو قطع النظر عن غيرها أو فرض أن ليس في العالم جوهر حاسّ مباين، كانت هي في تلك الحالة، وفي ذلك الفرض محسوسة الذات، فتكون ذاتها محسوسة بذاتها حسّة وحاسّة ومحسوسة، لأنّ أحد المتضايفين ـ بما هو مضاف ـ لا ينفك عن صاحبه في الوجود، ولا في مرتبة من مراتب ذلك الوجود، وعلىٰ هذا قياس حكم الصورة المتخيلة والمعقولة في كونهما عين المتخيّل والعاقل.

وقول بعض المتقدّمين من الحكماء باتحاد العاقل والمعقول لعلّه رام بذلك ما قررناه، ومن قدح فيه ـ كأكثر المتأخرين ـ لم يدرك غوره ولم ينل طوره ولم يصل إلىٰ منشئه الذي أقيم البرهان علىٰ نفيه من الاتحاد بين أمرين، هو أن يكون هناك أمران موجودان بالفعل متعددين ثمّ صار موجوداً واحداً، واستحالة هذا بديهي.

وأمّا صيرورة ذات واحدة، بحيث يستكمل ويقوىٰ في ذاتها، وتشتد في طورها، الىٰ أن تصير بذاتها مصداق أمر لم يكن مصداقاً له من قبل، وتنشأ منها أمور لم تنشأ منها سابقاً فذلك غير مستحيل، لسعة دائرة وجودها، وليس اتحاد النفس بالعقل الفعال إلّا صيرورتها، في ذاتها عقلاً فعّالاً للصور والعقل، ليس يمكن تكثّرها بالعدد، بل له وحدة أخرىٰ جمعية، لا كوحدة عددية، تكون لشخص من أشخاص نوع واحد بالعموم، فالعقل الفعال ـ مع كونه فاعلاً لهذه النفوس المتعلّقة بالأبدان ـ فهو أيضاً غاية كماليّة مترتبة عليها، وصورة عقلية لها محيطة بها، وهذه النفوس كأنّها رقائق متشعّبة عنه إلىٰ الأبدان، ثمّ راجعة إليه عند استكمالها وتجرّدها، وتحقيق هذه المباحث يستدعي كلاماً مبسوطاً، لا تسعه هذه الرسالة»[1] انتهىٰ.

أقول: ونحوه كلامه في سائر ما سوّد به البياض من أسفاره[2] ومفاتيح غيبه[3] وغيرهما، وكلّه لا صواب فيه، ولبسط بيانه هذا لا يسعه المقام المناسبة.

قوله: «كلّ معقول الوجود» ... إلىٰ آخره، بل الحق أنّ المعقول إن كان نفس العاقل فالمغايرة اعتباريّة، وفي نفس الأمر العاقل والمعقول والتعقّل واحد، والتعدد بمقايسة التفصيل، هذا في [ما عدا][4] الواجب تعالىٰ.

---

(١) «كتاب العرشية» ص ١١ – ١٣ بتفاوت صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الأسفار الأربعة» ج ٣، ص ٣٢١ – ٣٣٥.

(٣) «مفاتيح الغيب» ص ٥٨٠ ومابعدها.

(٤) في الأصل: «عد».

وأمّا في الواجب فلا يتصور فيه عاقل ومتعقّل وتعقّل، حتىٰ اعتباراً، فإنّه يوجب الاثنينيّة، وهي مستحيلة فيه حتّىٰ اعتباراً، بل ترجع العبارة بذلك إلىٰ نفي الجهل، وكون ذاته علماً، وعلمه باقٍ، بغير تغاير بوجه، وإن كان تعقّله لغيره، فلا يكون نسبة ولا بسائر الأفعال التي سمعتها، وسيأتي بعض من الحقّ إن شاء الله تعالىٰ.

ولا يمكن اتحاد المدرِك بالمدرَك، فإنّه أثره، ولا تحقّق له في المقام المؤثّر، وكذا المتبوع والتابع، ولا يجمعهما رتبة وجود، لكن هذا كلام من يفرّع عن لسان أهل التصوف، أهل العناد.

والذي صحّحه البرهان العقلي والنقلي استحالة اتحاد المدرِك بالمدرَك، وصيرورة وجودهما وجوداً واحداً، بأيّ معنىٰ فسّر من الوجوه الآتية، حتىٰ بالذي اختاره وجعله من خواصه، وليس هو من خواصه، بل قول كثير من أهل التصوف.

والموجودات في الحركة العلوية مترتبة، لا يصل السافل فيها لرتبة العالي، وإن اتسعت دائرته. نعم، يشابهه بما ظهر له به واتصف به من ظاهر صفته، فتأمل.

قوله: «وبرهانه الفائض»... إلىٰ آخره، بل ماذكره من أهل التصوّف، من حزب الشيطان، وهو بالله من جهة التخلية، لا منه بالتوفيق والمعونة، فوجود المحسوس بحسب كونه محسوساً بمدرك حسّي، هو نفس محسوسيته، وإذا فرض له الحق من الوجود غيره بالانتزاع، أو [باستضافة][1] صورة خياليّة أو معنويّة ـ ومناسبة المحسوس بالنسبة إلىٰ الحاس له أو المتخيّل ـ أو بتعقل بالنسبة إلىٰ القوة الخياليّة أو النفسيّة، لا يمكن كون أحدهما هو الحاس والمدرَك، بحيث [يكونان][2] شيئاً واحداً.

نعم، يكون كلّ منها هو العلم بها في مقامه، حسياً أو منتزعاً صورياً، ولم يلحق |به| إضافة، ولو فرض لحوقها ـ كما قيل ـ لا منافاة، إذ لكلّ منهما وجود، كالابن والبنوّة، ونفي وجود كلّ علىٰ حدة هو عين المدّعىٰ، فلا يجعل دليلاً، وهي ممّا يتصور أن يكون للصورة ـ مثلاً ـ وجوداً عين وجود عالمها، ونحوه. نقول في المحسوس والحاسّ.

وإن راعيت ـ بحسب الحقيقة ـ كان المحسوس أو الصورة نفس العلم، لا العالِم، فصاراه ذلك، وإذا لاحظتها باعتبار كونها حاسة، فلا تكون بذاتها وأنّها نفس محسوسيتها.

---

(١) في الأصل الكلمة غير مقروۀ، وهذا ما استظهرناه.

(٢) في الأصل: «كان».

وكذا نقول في حكم الصورة المعقولة والمتخيّلة بالنسبة إلىٰ المتخيّل والعاقل، والقول باتحاد العاقل والمعقول ـ بأيّ اعتبار لوحظ ـ محال، خصوصاً بالنسبة إلىٰ ذات الله تعالىٰ، فإنّه غاية البحث ونتيجته، فإنّه لا ذكر لغيره في مقام الذات، بل كلّ ما سواها ممتنع فيها، ولا رابطة ولا مناسبة لغيرها بوجه أصلاً فيها، وبهذا بطل ثبوت الصور فيها، أو الأعيان الثابتة، أو كونها كلّ الوجود، أو محيطاً بالأشياء في الأزل.

ولم يعطها ويظهر لها بذاته، ولم يعقل كمال ما وهب في كمال الإفاضة والظهور عن ملكه، كإعطاء الشمس الاستنارة للجدار، ولا تحقق لهذا العطاء في مقام الشمس، ولا نسبة بينهما وسبب، بل تجلٍّ فعلي بما أعطىٰ من قدرته (إذ مقدور)، وأحدث من تجلّيه الفعلي، إذ فاعليته بفعله، وفعله بلا كيف ونسبة وحدّ، وفعل المعقول بفعله، بما أُلقي فيه مثاله فأظهر منه أفعاله، فوجبت المناسبة بين المفعول وفعله بما ذكره فيه به، والإمكان أعمّ من الكون، وكلّ شيء بالمشيئة قائم و(خلق المشيئة بنفسها) واستحالت بينه وبين الذات، وبطل الاتّحاد بأي معنىٰ اعتبر، وكذا ما قالوه ـ في معنىٰ العلم ـ من الأقوال الساقطة.

قوله: «والذي أقيم البرهان» ... إلىٰ آخره، إن كان استحالة الأوّل بديهيّاً، فالثاني أبده استحالة من وجوه، وإلّا لِمَ اصطلحت علىٰ عدم تسميته اتحاداً؟ فهو لا يكون كلّ الوجود، ولا ذكر لغير الذات في مقام الذات، وإنّما ذكره في مقام الربوبية (إذ مربوب)، وهو كنه العبوديّة (إذ لا مربوب) مطلقاً، فليس له هنا إلّا الامتناع الذاتي، إلّا تحققه في الإمكان.

ولا تصل النفس لرتبة لم تكن ممّا كان في قوتها قبل، ولا تخرج عن مقام النفس وتصير عقلاً. نعم، تشابهه بجهة عليا ما، ومن المحال صيرورة الكرسيّ عرشاً، وإن بلغ في الحركة ما بلغ، فالعرش أبلغ، وهو فاضله، وكذا المستنير | و |المنير، ولكن ذلك تفريعاً علىٰ وحدة الوجود.

قال: «كلّ يرجع ويصير عقلاً، ومرجعه إلىٰ ذات الله، ويكون موجوداً بوجوده، وباق ببقائه لا بإبقائه»[1].

أقول: سبحانه وتعالىٰ عمّا يصفون، نستجير بالله من هذا الكلام، وإحاطة كلّ عال بالسافل، وقيّوميته عليه إنّما هي قيومية إحاطة، بما ظهر له به، وبإمداده وفقره إليه، لا

---

(١) «أسرار الآيات» ص٥٩، نحوه.

بذاته، وإحاطته به إحاطة ملكيّة، بالتجلّي العلي الفعلي، لا بذاته، ومحال أن يكون وجود العالي جميع وجوده من دونه، ويكون لها تحقّق في مقامه».

قوله: «وتحقيق» ... إلىٰ آخره، ما حقّق به هذه المباحث وبسطه هذا ملخّصه، وفي سائر كتبه أبسط.

وأنت بعد أن أوقفناك علىٰ أصل قوله وما بناه عليه، لا يأخذك كثرة قوله ولا يغرّك، فقوله يرجع إلىٰ أنّ حقيقة الوجود هو وجود الله تعالىٰ، فهو كلّ الوجود بحيث لا يشذّ عنه، فوجود جميع الأشياء في نفس الأمر وجود الله وبالعكس، ونحوه يقول: في العلم والقدرة، وصرّح بنحو ما سبق منه في غير موضع من كتبه.

قال في هذه الرسالة: «علمه بجميع الأشياء حقيقة واحدة، ومع وحدته علم بكلّ شيء، لا يغادر عنه شيء إلّا أحصاه، وإلّا لم يكن حقيقة العلم، بل علم بوجه دون آخر».

إلىٰ أن قال: «فليس واحد بالحقيقة إلّا وهو، وكذا صفاته» إلىٰ أن قال: «وهذا من غوامض الأسرار الإلٰهيّة، فما عند الله هي الحقائق المحصّلة المتأصلة التي تنزل الأشياء منها منزلة الأشباح والأظلال، فما عند الله أحقّ بالأشياء ممّا عند أنفسها»[١].

وقال ـ بعد كلام نقل فيه الخلاف في العلم وردّه ـ قال: «ولو قيل: هذه الصورة المادية حاضرة عنده تعالىٰ، بصورها المفارقة بالذات، وبتبعيتها هي أيضاً معلومة بالعرض، لكان موجّهاً، وقد مرّ أنّ ما عند الله تعالىٰ هي الحقائق المتأصلة من الأشياء، ونسبتها إلىٰ ما عند الله كنسبة الظل إلىٰ الأصل»[٢].

وصرّح في عدّة مواضع[٣] بأنّ بسيط الحقيقة كلّ الوجود، والله بسيط الحقيقة.

وقال في قاعدة الأسماء: «بأن عالم الأسماء جامع لحقائق الأشياء مفصّلة، هي مفاتيح الغيب ومناط علمه بالأشياء، وهي واجبة بوجوب ذاته، كما أنّ ماهية الممكن موجودة بوجود ذلك الممكن، إلّا أنّ الله لا ماهية له، بل هو حقيقة الوجود، بلا شوب مرتبة، لم يكن هو بحسبها غير موجود، وهذا من الحكمة المضنون بها علىٰ غير أهلها»[٤].

ثمّ ردّ الموجودات علىٰ النظم الطبيعي وقسّمها إلىٰ أعراض وغيرها.

---

(١) «الحكمة العرشية» ص ٨، باختصار. (٢) «الحكمة العرشية» ص ١٠.

(٣) «الحكمة العرشية» ص ٥، «الأسفار الأربعة» ج ٢، ص٣٦٨؛ «أسرار الآيات» ص٣٦.

(٤) «الحكمة العرشية» ص ١٣، بتصرف.

وقال: «علىٰ أنّ الجميع بسائط عقليّة موجودة بوجود واحد واجب لذاته، وهذا من أعظم أسرار عظمة الله تعالىٰ»[١].

أقول: ونحوه كثير في كتبه، وهو يصرّح تارة بأنّه كلّ الوجود، وكذا علمه، لأنّه صفته ـ فتقوم به الحوادث والاعتبارات وينفي مطلقاً عن غيره ـ وتارة بثبوت حقائق قديمة لله، لكن وجودها وجود الله، وجعلها مبدأ السعادة والشقاوة والاشتقاق، ومقتضيات الأسماء ومفاتيح الغيب وغير ذلك، ممّا فرّع عليها من المسائل في مفاتيح الغيب والأسفار وباقي مختصراته، وكلّه ليس من الحق، ولا من الأسرار العلوية والحكمة الرياضية، بل من قواعد الصوفية. ولو أخذنا في بيان مفاسده لاحتجنا إلىٰ مجلّد منفرد. وسيأتي بعضه متفرّقاً.

ومن بعض كلامه يلزمه القول بالصورة مغايرة لله تعالىٰ، قديمة، أو وجودها وجوده، فهو يتيه في أودية الضلال، وما أوجب له ذلك إلّا قوله بوحدة الوجود، والمناسبة الذاتية بين الفاعل ومفعوله، وكذا الربط الذاتي، وهو ضلال، بل كفر من وجوه، والله خلوّ من خلقه و[خلقه] خلوّ منه، ومباينته مباينة صفة، فكيف يصحّ الربّط والمناسبة الذاتية.

نعم هي بينه وفعله، وإلّا جاء التركيب في الذات، ولم يكن الأثر أثراً كما سمعت، واعتبر بالأشعة وفعل الشمس ـ وهو شمس الضوء وحقيقة الشمس وجرمها ـ ليتّضح لك بداهة بطلان القول بالاتحاد، وستسمع بسط البيان متفرقاً.

القول الخامس: في العلم الإجمالي

ما تجشّمه كثير من المتأخرين من إثبات العلم الإجمالي له تعالىٰ، قد عرفت بطلانه في ذاته تعالىٰ، إلّا أن يراد أنّ نسبة علمه إلىٰ من دونه نسبة الإجمال إلىٰ التفصيل، حيث إنّ الموجودات فروع علمه، هو سابق لسبق ذاته، فتؤول إلىٰ ما أنّه عبارة عن كون ذاته بذاته كاملة ولا يجري في الذاتي أيضاً، وليس هو ببيّن ولا مجملٍ ولا مفصلٍ، كالذات.

القول السادس: قول القيصري[٢]، وسائر المتصوّفة.

وتبعهم بعض منّا، وهو متفرّع علىٰ القول بوحدة الوجود، وأنّه لا وجود لغيره أصلاً، إلّا

---

(١) «الحكمة العرشيّة» ص ١٤.

(٢) «شرح فصوص الحكم» للقيصري، ص ٢٤ – ٢٥، ٤٨ – ٥١.

اعتبارات بعيدة وهميّة، وكذا في العلم، وإذا جرّدت الأشياء عن هذا الاعتبار، ظهر أنّ وجود الشيء وجود الله، وكذا العلم، فلا علم غيره.

وهذا كفر ظاهر بشبهة العقل، والنقل بخلافه وكفر معتقده، فلنعرض عنه وعن طول البحث معه استعجالاً.

القول السابع: ما ذهب إليه الرواقيّون[1].

وتبعهم الشيخ المقتول، والعلّامة الطوسي، من أنّ علم الممكنات عبارة عن عين ذوات الممكنات الخارجية.

ولا يخفىٰ عدم علمه مع |منع| حدوثها، ويرد عليه [أكثر][2] ما يرد علىٰ الثاني والرابع، وأنّ العلم حينئذٍ بمعنىٰ المعلوم، وليس هو بالذاتي السابق، وإلّا لكان المعلوم والعلم والعالم حقيقة واحدة، وهو محال ولا يريدون العلم الفعلي وستعرفه.

وعلىٰ هذا القول وسابقه والأوّل والثاني ـ وكذا علىٰ رأي المعتزلة والأشاعرة، وما بعدها ـ يلزم أن يكون علمه بذاته عين علمه بمعلولاته، مع أنّه واحد ذاتي لا تكثّر فيه بوجه، وهذا سبب الإعضال والوقوع في القيل والقال.

والذي صرّح به بعض أهل الإشراق، وحكاه الشيخ محمّد بن أبي جمهور في المجلي، وحكىٰ أنّه تبعه عليه جماعة ممّن تأخّر، بعد أن أفاد: «أنّ العلم كمال للموجود بما هو موجود، وكلّما كان كذلك لا يمتنع علىٰ الواجب لذاته، فينتج أنّ العلم لا يمتنع عليه، فيجب، إذ لا قوة إمكانيّة فيه، فهو يدرك ذاته بذاته، ويدرك ما سواه بالإشراق الحضوري والعلم الإشراقي، يكفي فيه مجرّد الإضافة، أعني: حضور المدرك حضوراً إشراقياً، والأشياء حاضرة عنده أعظم وأقوىٰ من كل حضور، لكونه مبدأ الكلّ وغير متناهي القوة فمبدئيتهُ للأشياء بالقوة النوريّة هي الموجبة لحضور الأشياء له، وليس في الوجود إلّا ذاته ولوازم ذاته، ولا يكون غائباً عنها ولا عن لوازمها، وهذا عين إدراكه لها، فهو محيط بالأشياء علىٰ سبيل الحضور، سواء كان الحاضر مادياً أو مجرداً عنها، ثابتاً أو غير ثابت، وكذا الحوادث الماضية والمستقبلة، إذ الإحاطة الإشراقيّة غير مختصّة بشيء، بل عامّة.

ولمّا كان هذا الحضور لا بصورة، بل بالحضور الإشراقي، وكانت السلوب والإضافة

---

(١) انظر: «الأسفار الأربعة» ج٦، ص١٨٠ – ١٨١. (٢) في الأصل: «كثير».

جائزين في حقّه، فإذا علم شيئاً بذلك الحضور كان له إضافة مبدئية إليه، فإذا بطلت صورته بطلت تلك الإضافة إليه، ولا يلزم تغيّره لعدم لزومه من تغيّر الإضافات المحضة، كانتقال ما علىٰ اليمين إلىٰ اليسار.

وكذا الكلام في العلم بالأشياء الزمانية، لا يلزم من تغيّرها تغيّره، إذ علمه بها بالإشراق الحضوري التسلّطي علىٰ ذوات الأشياء لا بصورة.

فتحقّق أنّ علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته، ظاهرا بذاته، وعلمه بالأشياء هو كونها ظاهرة له بذواتها ومتعلقاتها لعدم الحجاب»[1].

ثم صرّح بـ «أنّ جميع صفات الكمال هي ذاته».

ثم قال: «وهذه الطريقة ما سبقه إليها أحد، وهي طريقة لا مزيد عليها في هذه المسألة، لكنها لا تتمّ معرفتها إلّا بعد معرفة الإنسان نفسه، ثمّ يترقّىٰ من علم النفس إلىٰ كيفية علم الواجب، ومعرفة المبادئ العقليّة، وذلك يحتاج إلىٰ خلوات ورياضات يتجلّىٰ بها النور النفسي لذاته، فيظهر ظهوراً أتمّ من ظهور الشمس، فيظهر بظهوره أمور أُخرى، غير هذه المسألة، من المهمّات»[2] انتهىٰ.

أقول: ولا يخفىٰ أنّ ما وصفه ومدحه ـ إن لم يرجع إلىٰ ما نقول ـ فهو ساقط غير مقبول، والإشراق الحضوري للمدرك، إن أراد به النسبة التعقّلية أو الحضور المدرك، فهما حادثان، فليسا بالذاتي. وإن أراد ما به الإشراق ومبدئه، وهو المعنىٰ الثالث للعلم ـ كما سمعت في الإيقاظ الثالث ـ وهو ذات الواجب بذاتها، فلا يكون عبارة عن حضورية المدرك، ولا دخل |له|، لأنّه **(عالم إذ لا معلوم)**.

بل يكون عبارة عن كون ذاته بذاتها كاملة، ومبدأ الانكشاف للأشياء في مقامات وجودها، وانكشاف الأشياء عبارة عن نفسها، فيرجع إلىٰ خلاف ما يريد من الإشراق، أو يرجع إلىٰ القول الرابع ووحدة الوجود، وبطلانه بديهيّ كما سبق. وهذا قول آخر غير ما سبق، وقد أشرنا إلىٰ أن التغيّر الزماني لا يوجب تغيّره، أمّا السلوب والإضافات فغير جائزين في حقّه، فهو ينفي الصورة، أو يؤوّل كلامه، والإشراق الذي أزاده إلىٰ ما اختاره

---

(١) «المجلي» ص١٣٧ – ١٣٨، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «المجلي» ص ١٣٨.

فرفوريوس، فتدبر.

القول الثامن: **في الصور العلمية**

«قول من زعم بسخافة عقله: إنّ هذه الصور المادية ـ مع انغمارها في المواد وامتزاجها بالأعدام والأغشية والظلمات اللازمة للأمكنة والأزمنة والأوضاع ـ صور علمية حاضرة عنده تعالىٰ حضوراً علمياً.

وقد قام البرهان علىٰ أنّ هذا النحو من الوجود المادي، وجود ظلماني محتجب بنفسه عن نفسه، وهو بحسب هذا النحو حضوره لذاته، عين غيبية ذاته عن ذاته، وجمعيته عين افتراقه، ووحدته عين قوة كثرته، واتصاله عين قبول انقسامه.

وقل لي أيها الرجل العلمي: إذا كان هذا الوجود بما هو الوجود معلوماً للبارئ تعالىٰ بالذات، حاضراً عنده بصورته المغمورة في المادة الوضعية التي لا ينالها الحسّ، فضلاً عن الخيال أو تعقل، فكيف يكون المعقول بما هو معقول بالفعل صورة ماديّة، وقابلاً للانقسام والإشارة الوضعية، والوجود العقلي نحو من الوجود مخالف ومباين للوجود الوضعي؟ فمحال أن يكون التعقّل تجسّماً والجسم معقولاً.

ولا تصغِ إلىٰ قول من يقول: هذه المكونات الجسمانية، وإن كانت في حدود أنفسها جسمانيّة متغيّرة، لكنها بالإضافة إلىٰ ما فوقها ـ من المبدأ الأول وعالم ملكوته ـ معقولات ثابتة غير متغيرة، وذلك لأنّ نحو وجود الشيء في نفسه لا يتبدل بعروض الإضافة، وكون الشيء مادياً عبارة عن خصوصيات وجوده، وماديّة الشيء وتجرّده عنها ليسا صفتين خارجتين عن ذات الشيء، كما أنّ جوهرية الشيء الجوهر ووجوده الخاص شيء واحد، وكذا عرضيّة العرض ووجوده. فكما أنّ وجوداً واحداً لا يكون جوهراً وعرضاً باعتبارين، كذلك لا يكون مجرداً ومادياً باعتبارين.

نعم لو قيل: هذه الصورة المادية حاضرة عنده تعالىٰ، بصورها المفارقة بالذات، وبتبعيّتها هي أيضاً معلومة بالعرض، لكان موجّهاً»[1] انتهىٰ كلام الملّا في الحكمة.

أقول: ولا يخفىٰ ما يرد عليه ممّا سبق، إلّا أن يراد به المعلوم، وهو الثاني، لكن ليس

---

(١) «الحكمة العرشية» ص ٩ - ١٠، بتفاوت صححناه علىٰ المصدر.

هذا الذاتي السابق علىٰ المعلوم، الغير المكتنه والكيف.

القول التاسع: قول ملّا شمسا الجيلاني

قال محمد، المدعو بشمسا الجيلاني، في حاشيته علىٰ إلٰهيّات التجريد وشرحه الجديد، وحاشية الخفري ـ بعد أن أبطل العلم الإجمالي له ببعض ما أشرنا لك قبل ـ قال: «وبالجملة مفاسد هذا أكثر من أن تحصىٰ، فلابدّ لنا من الإتيان بما هو الحقّ في علم الباري الأول بمجعولاته ومعلوماته، لأنه في أعلىٰ مراتب التجرّد، وفعل الفاعل المختار يجب كونه بالقصد والعلم، كما قال تعالىٰ: ﴿أَلَا يَعلَمُ مَن خَلَقَ﴾ الآية[1]، فذلك العلم أما قبل مجعولاته أو معها، فإن كان الثاني، فلا علم له بها، فلا يكون عالماً باعتبار ذاته، بل فاقداً لبعض كمالات الذات في رتبتها، إذ العلم كمال للموجود مطلقاً بما هو موجود، فوجب سبق كلّ مجعول بالعلم ليصحّ الجعل، ويجب كونه عين ذاته، وإلّا تسلسل، فبقي إما أنه يصدر عنه معلوله بخصوصه ولا يعلمه، أو أنّ علم كلّ فرد السابق عليه عين ذاته، والأول باطل، فتعيّن الثاني، فذاته صورة علمية بجميع الموجودات، فحضور ذاته تعالىٰ هو حضور جميع الأشياء، فتصدر عنه منكشفة، فعلمه بها قبل الإيجاد وبعده واحد، لا يختلف نسبته لبعض دون بعض، وإلّا لفقد بعض كمالاته.

نعم، يتقدم بعض علىٰ بعض باعتبار الوجود، لا باعتبار المعلوميّة، وأيضاً لمّا كان علة لجميعها، وعالماً بذاته أتمّ العلم، فلابدّ وأن يعلم كونها علةً للكل ومفيدة الوجود، وإلّا لم يعلمها تماماً، فيلزم أن يعلم في علمه بذاته.

وممّا يؤيد أنّ حضور ذاته لذاته هو حضور الأشياء، هو أنّ نسبة الأشياء إلىٰ جنابه كنسبة الظلّ إلىٰ ذي الظلّ، إذ الوجودات أظلال وجوده، وكذا علومهم وسائر كمالاتهم، فهو الأصل وما سواه العكس. ولا ريب أنّ الأصل في شيئية العكس أتمّ في شيئيّة نفسه، يتّضح ذلك بنسبة الأمر الخارجي إلىٰ ما في المرآة منه، فكيف يتحقق العلم بصورة وشبح ولا يتحقق العلم بما هو أتم؟ فحضور الواجب لذاته بذاته أقوىٰ من حضور الأشياء عنده، فالعلم بجميعها أمر واحد بسيط من كل جهة، ويحتمل [أن] ما روي عن علي عليه السلام: (العلم

---

(١) «الملك» الآية: ١٤.

نقطة كثّرها الجاهلون)[١] إشارة إلىٰ هذا.

واعلم أنّ نسبة هذا العلم إلىٰ الممكنات وعلومها كنسبة الإجمال إلىٰ التفصيل، فكما أنه مبدأ التفصيل، كذلك هذا مبدأ للممكنات. فما وقع في بعض عبائر أكابر الحكماء، في إطلاق العلم الإجمالي علىٰ هذا العلم، فيه مسامحة، وأنه من قبيل ضرب المثل، فمرادهم أنّ هذا يشابهه في كونه بسيطاً ومبدأ له، وهكذا ما يقال: إنّ نسبته إلىٰ الممكنات كنسبة حروف الهجاء إلىٰ المركّبات، وكذا ما يقال: كنسبة الوحدة إلىٰ العدد أو البحر إلىٰ الموج، فليس مرادهم إلّا التقريب إلىٰ الفهم، وإن كان بعيداً بوجه، فالاعتراض عليهم نشأ من حمل عبائرهم علىٰ الظاهر، لا علىٰ المقصود»[٢]. انتهىٰ ملخّصاً.

أقول: مفاسده كثيرة، فلنشر لبعضها. ونقول: ليس علمه بذاته نفس علمه بغيره، فيكون نفس المعلوم، فيتّحدان، أو يكون له تحقّق في مقام الذات، وكلاهما محال، وسبق العلم المخلوق لا يوجب كونه نفس الذات، فتكون ذاته بجميع الصور، أو الأشياء منكشفة عنده أزلاً ويوجدها طبق ذلك.

بل نقول: بعلمه الذاتي يعلم كل فعل، ويخلقه في مقامه بنفسه، لا بصورة ونحوها.

وهذا العلم غير الذاتي، والذاتي لا معلوم معه ولا تقدير، أو لا نسبة بينها وخلقه، ورجوعها للحادث وفعله ونسبتها له، وإن نسبت له تعالىٰ تشريفاً وتعظيماً، لا نسبة أزلية ذاتيّة، كما عرفت: (خلق الله المشيئة بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشيئة)[٣] لا من ذاته ولم يتجلّ بها، وفعل بمشيئته، كما سيأتي ـ عقلاً ونقلاً.

والأشياء حاضرة عنده، ويحيط بها إحاطة قيومية فعلية، كلّاً في مقام وجوده، ولا تخرج عن ملكه، لا في الأزل أو في ذاته، أو أنها لوازم وجود أو ماهية، أو ظل له، إلىٰ سائر هذه الأقوال الضالّة المضلة.

وهذه الأقوال من تكثير العلم من الجهال ـ لا كما قال ـ وهو قد أبطل العلم الإجمالي، وهو يلزمه، ويعود له فعله، وهذا إلىٰ القول بالاتّحاد أقرب، سواء كان بصور أو ذوات، فتدبّر، ولا يأخذك ضلاله.

---

(١) «غوالي اللآلئ» ج ٤، ص ١٢٩، ح ٢٢٣.

(٢) «حاشية شرح التجريد الجديد» لشمس الدين محمد الگيلاني المعروف بـ «شمسا» مخطوط برقم: ٧١٣٤ في مكتبة آية الله المرعشي ﷺ.

(٣) «التوحيد» ص ١٤٧، ح ١٩، صححناه علىٰ المصدر.

وظهر لك من نقل أقوالهم وأدلتها مع ردها أنهم لم يصلوا إلىٰ الحقّ، وما طلبوه بالحقّ، بل بالمقايسة والتشبيه، وكلّ ما يقال في ذلك، قصارىٰ مايمكن تصحيحه منها أنه يجري في الممكن لا في الواجب، وأصل ذلك فرقهم الذات وصفاتها ولو اعتباراً، وأخذهم الدليل بالمقايسة والمشابهة، فوقعوا في ما سمعت، ولزم منها ما لزم، وهو كلام في الذات وتحديد لها، وإثبات مقابلة وتبدّل فيها، وغير ذلك ممّا سمعت.

ولهذا لا نجد في الكتاب والسنة ـ مع كثرة السؤال لهمعليهم السلام عنها، وكثرة البيان منهم ـ ما يدلّ علىٰ أنّ علمه الذاتي كما سمعت من الأقوال، بل الوارد إبطالها؛ لنفيهم الكيف والنسبة والصورة والإضافة وغير ذلك عن الذات وصفاتها.

نعم يثبتون الوصف، وأنه عين الذات من غير مغايرة بوجه، وأمثال ذلك، والنصوص شاهد عدل، فلو كان لكانوا أحقّ ببيانه، بل يجب كغيره من البيانات، وستسمع مايوافقهم عن قريب إن شاء الله.

القول العاشر: مذهب جهم بن صفوان وهشام بن الحكم

عند بعض[١] الجهال: أنّ الله تعالىٰ إنّما عَلم الأشياء بعد خلقها أو معها، لا قبل خلقه لها، فلم يعلمها إلّا بعده.

وهذا أظهر ضلالاً وكفراً من سائر الأقوال السابقة، وأدمجنا لك في العدد قولين.

فظهر لك بطلان قول المشائين والإشراقيين والرواقيين، وأهل التصوّف ومن تبعهم منّا، وكذا كلام الأشاعرة والمعتزلة من المتكلّمين، وقول المحقق الطوسي، وعرفت الحقّ، ويأتي زيادة بسط فيه متفرقاً، فإنّها من أهم المسائل التي ضلّ فيها من سمعت، لمّا تكلّموا في الذات، وتحقّقها، لكلامهم في صفاتها الذاتية، فتاهوا في أودية الضلال، وإنّما معرفته باستطاعتنا تنزيهه عن صفاتنا ووصفه بقدرنا، بما دلّنا عليه، لا معرفة اكتناهه لذاته أو لصفاته أو لتحديدها، فإنّه محال، والنقل والعقل به متواتران.

ففي نهج البلاغة: (الذي ليس لصفته حدّ محدود، ولا نعت موجود، ولا وقت معدود، ولا أجل ممدود، فطر الخلائق بقدرته)[٢].

---

(١) هو مذهب جهم بن صفوان وهشام بن الحكم، انظر: «شرح المقاصد» ج ٤، ص١٢٦؛ «المطالب العالية» ج ٣، ص ١٦٥.

(٢) «نهج البلاغة» الخطبة: ١.

وفيه: (الحمد لله الذي بطن خفيّات الأمور) (لم يطلع العقول علىٰ تحديد صفته، ولم يحجبها عن واجب معرفته)[1].

ومرّ لك مايدلّ عليه أيضا قبل هذا الباب، وهو ظاهر من الأحاديث، وكذا الكلام في باقي صفاته الذاتية، إذ لا فرق بينها بوجه أصلاً، ولا بينها والذات، فذاته صفاته، فلهذا قال عليه السلام: (كمال التوحيد نفي الصفات)[2]. وليس الصفة في شأنه كهي في الممكن، حتىٰ يجري فيها ماسمعت من الأقاويل.

تائيّة السيد قطب

واستمع لكلام السيد المتألّه، العارف السيد قطب في قصيدته التائية، الموافق لكلام معدن الحكمة والبيان، في كلامه |عن| الصفات:

بيان صفات الله جلّ جلاله ... وتنزيهه عن وصفه بالزيادةِ

جميع إضافات الصفات دليلُها ... وبرهانها عقلاً بحكم الضرورة

فليست الأعيان من حيث ذاتها ... دليلُ وجودٍ واجبٍ بالهوية

وأركان كل العالمين بذاتها ... دليل وجوب الحقّ من غير شبهة

وكان احتياج الكل برهان أنه ... يكون غني الذات بالصمدية

وكان حدوث الخلق برهان أنه ... يكون قديم الذات في الأزلية

وكثرة كلّ الخلق برهان وحدة ... أحاطت بها لا وحدة عددية

كما سيجي من أنّ وحدة ذاته ... حقيقية من غير وهم الإشارة

وقد كان جهل الخلق برهان علمه ... وقد كان عجز الكلّ برهان قدرة

وقد كان ذلّ الخلق برهان عزّه ... وقد كان ضعف الكل برهان قوة

وكان فناء الخلق برهان أنه ... هو الباقي بعد الخلق بالسرمديةِ

وبرهاننا الإنّي قد كان راجعاً ... إلىٰ اللمّ إن فتّشت كنه الأدلّة

فنسبة الإمكان برهاننا الذي ... لحاظ وجود الحقّ والصمدية

---

(١) «نهج البلاغة» الخطبة: ٤٩.

(٢) «نهج البلاغة» الخطبة: ١، وفيه: (كمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه).

وكان الوجود الحقّ في حدّ ذاته[1] بنوّر وجود الحق في كل آية
وحكم كمالات الوجود كحكمه [بمعنى][2] اختفاء الكنه والأظهرية
كما أنه وجدان فيض وجودنا دليل وجود كائن بالهوية
فقدرتنا أيضاً دليل لقدرة كماليّة من حيث أصل الحقيقة
لأن وجود الحق لو كان موجباً لما وقعت في الكون أنوار قدرة
وكان علوم الحق برهان علمه يقال بأصل الذات لا باستفاضة
فلو لم يكن بالذات أنوار علمه لما كان علم في القلوب العلية
وقس هكذا كلّ الصفات وربطها بمنبع ذات الحضرة الأزلية
وكل كمالات الوجود حقيقة وجودية من غير شوب نقيصة
لأن وجود الحقّ في حد ذاته كمال وقدوس عن العدمية
وإلّا لما كان الوجود بذاته بلا عدم في ذاته الأقدسية
فكلّ كمالات الوجود بذاته بما هيَ هيَ عين له بالضرورة
فكانت صفات الذات عيناً |لذاته| تقدس عن وصف له بالكثيرة
ومعناه أنّ الذات قد كان قائماً مقام صفات الذات من غير نسبة
فليس إذن معنىٰ يصحّح صدقها سوىٰ ذاته السبّوح عن شوب كثرة
وقد كان ذات الله مصداق كلها بما هوَ هوَ من غير ربط الإضافة
وأما صفات الفعل حادثة كما نشاهد في مفهوم معنىٰ الإرادة
ولكنه قد كان منشا فعاله صدور صفات الذات عند البصيرة
فكان له معنىٰ شؤون الصفاتِ مع تقدّسه عن كلّ قيد وغفلة
وكان وجود الحق منشأ صدقها بما هوَ هوَ لا باعتبار المعية
وما هو إلّا هو لدىٰ حدّ ذاته وسبحانه عن وصفه بالزيادة
فتوحيد ذات الله قد كان كاملاً بنفي صفات عنه عند الشهادةِ
وحكم صفات الله حكم وجوده مقدسة عن درك كل البرية
منزهة عن كل أينٍ وجانبٍ ووضعٍ وكيف أو زمان ووجهة

(١) في الاصل بعدها: «أشد ظهور الحقّ في حدّ ذاته».

(٢) في الأصل: «يعني».

لأن جــميع الاعــتبارات لم تكــن ... لوازم مــعناها إذا مــا تــجلّت
فــإطلاقها كــانت بــغير تـجوّز ... ومـصداقـها قـد كـان معنىٰ الحـقيقة
وقـد كـنت معذوراً إذا مـا استحالتِ ... وأنت مكــانيّ أسـير الطــبيعة
فــليس له ســبحانه آلة لدىٰ ... مشــاهدة ســمعية بــصرية
تــعالىٰ عــن التشـبيه ليس كـمثله ... تــعالىٰ عــن التـعطيل والعـدمية
فســبحانه وهــو السميع البـصير مـغ ... تــقدّسه عــن نـقص كـلّ الخـليقة
لأنّ وجــود الحـقّ مـن حيث ذاتـه ... بـما هـوَ هـوْ كـلّ الصفات الحميدة

أقول: فتأمّلها بحسن فكر سالم عن توهّم المتكلّم ومجادلة الحكيم بالباطل.

وقد اتّضح لك بطلان جميع ماسمعت من الأقوال في معنىٰ علمه تعالىٰ؛ سواء فيه الفعلي والذاتي، ومرجعها إلىٰ كون العالم نفس المعلوم والعلم، وهو محال موجب لحدوث [العلم][1] وجميعها مرتبة، وإبطال المعلومية والعلم كما عرفت، وغير ذلك.

أو إلىٰ [كون] علمه تعالىٰ بشيء صوراً قائمة به لازمة أو ضميراً أو نسبة أو إضافة وغيرها، وهو يوجب نقصاً وحاجة، أو الدور والتسلسل، أو الانتهاء إلىٰ أنّ العلم نفس الصورة أو الكيف، فلا حاجة إلىٰ إتيان صورة أو غيرها.

وإن جعلته نفسه عاد للقول الموافق، وعرفت ذلك، فإنّهم بعد أن اتّفقوا علىٰ أنّ الله عالم بالأشياء غيباً وشهادة، كلياً وجزئياً، ذاتيّاً أو عرضيّاً ـ إلّا من لا يعتبر في بعض ذلك من أقوال العامة، حيث نفىٰ علمه ببعض، فلا يعزب عن علمه شيء ـ اختلفوا بعد ذلك علىٰ أقوال عرفتها وسقوطها.

وإذا زالت عنك الشُبهات وتشكيكات الهوىٰ والأقوال الناشئة منها، ففرّغ نفسك وألقِ سمعك، واصغ إلىٰ سماع الحقّ الذي لا يحوم حوله شكّ ولا شبهة، وهو المطابق لما في نفس الأمر، واتفق عليه النقل ودليل الحكمة وغيرها، فنقول:

هذا العلم المتفق علىٰ ثبوته له تعالىٰ، وبه يوصف، ويدعىٰ في الكتاب والسنّة، وعلىٰ ألسن الوجود الحالية والمقالية، هل هو علم الله الذاتي أو علمه الفعلي، الذي هو ظهور

---

(١) في الأصل: «العالم».

ذلك، ودليله ومحلّه الحامل له ـ بأمر الله ـ غيره، وإن نسب إليه ووصف به، كما يوصف بسائر صفات الأفعال، تشريفاً وتعظيماً بمحلّه القائم به، وتنويهاً باسمه، وهو المالك لما ملك، ولأنه ظهر بظهوره وأمره الفعلي؟

فإن كان الأوّل فقد اتفقت كلمة العقلاء علىٰ العينية، ونفي الزيادة والمغايرة بوجه حتىٰ اعتباراً، ولا عبرة بمن أثبت المغايرة اعتباراً، فإنّه يوجبها في نفس الأمر، مع وجوب تنزيهه عن الاثنينية بكل وجه واعتبار.

وهذا لا يتطلب معرفته بكيف، ولا نسبة ولا إضافة ولا حضور [معلوم][1]، ولا بصورة ولا بنوع مقايسة، ولا هو نفس المعلوم، لعدم إجراء ذلك في الذات تعالىٰ، وعدم معرفتها بأحدها، وإلّا لزم التشبيه، والعلم الذاتي نفسها مطلقاً، وإذا طلب بأحدهما، وحكم عليه به، جرىٰ في الذات وعُرفت به فيه آية الإمكان، ويتطرّقها التحوّل والحدثان، والله يقول للشيء: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾، بغير كيف وحدّ، فكيف الذات، وما سواه ـ معنىٰ، أو غيره ـ مخلوق له؟ فكيف يكون غيره، والعلم سابق الخلق دائماً كالذات، وإذا كان بعض معلوماته لا كيف لها، فكيف علمه الذاتي؟

ويجب أيضاً في علمه الذاتي جريان تنزيه الذات فيه، كحكم الذات، فلا يصحّ القول بأنّ لله علماً إجمالياً في ذاته ـ فهو ذو ضمير ـ وجزءاً تفصيلياً، ولا في علمه بالأشياء، الىٰ غيرها، وإلّا احتاج بحسب الذات، ومعلوم أنّ ما [علمه][2] بذاته ـ وهي كافية فيه ـ أعلىٰ وأكمل ممّا علمه بغيره: صورة أو غيرها، وكذا المبرّأ من الحدود ـ والأعراض والنسب ـ أعلىٰ وأكمل ممّا عِلمه متّصف بأحدها، وإن تمّ ذلك بالنسبة لحادث واحد فكذا بالنسبة لغيره، إذ لا تفاوت في العلوّ، لا بحسب الذات، ولا المعلومات.

وأيضاً إلىٰ الذات تنتهي الأشياء، فإن انتهت إلىٰ مميّز، وكانت فيه جهة قوة وحدوث، فتقوم الكثرة فيه وغيره.

وإن كان بدون ذلك، وإثبات الضمير فيه تعالىٰ، بحيث لا غاية له ولا فائدة فيه، بطل الاختراع، وكان الله مادة لخلقه، وجميع ذلك باطل.

وبالجملة: الكيف والصورة وغيرهما مخلوقة لله، ولا قديم مع الله أو فيه، فلابدّ من

---

(١) في الأصل: «معدوم».

(٢) في الأصل: «العلم».

سبق هذا العلم عليها كالذات، فلا يكون أحدها، ولا يصحّ الحكم عليه ومعرفته بالمقايسة والمقابلة بخلقه، كالذات، وما يعلم من مغايرة الصفة للموصوف بوجه ـ أو اختلاف المفاهيم وأمثال ذلك ـ لا يجري في الذات وصفاتها، والبحث عنها، والخوض فيها خوض في الذات، وحكم عليها بما لا يجري فيها، وهو محال.

فلا يصحّ القول[1] بثبوت الأعيان الثابتة، موجودة مع الذات أو فيها أزلاً بالوجود الجمعي، وإن كانت ثابتة غير موجودة، ولا أنه عالم بذاته، وهو يوجب العلم بالمعلوم، والعلم بالذات نفس العلم بالمعلول، قبل حدوثه أو بعده.

ولا أنها تعلم بصورة مستقلة، متعدّدة، أو راجعة لصورة قائمة بالذات، أو المعدوم ثابت، أو أنه لم يعلمها إلّا مع وجودها، بكمّ أو كيف أو نسبة، أو أنه والخلق متّحد، فمنتهاه إلىٰ الذات، ولا ينتهي الإمكان إلّا إلىٰ مثله، فسبحان من ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾[2].

فتلخّص أنّ كلّ ما ينسب إليه تعالىٰ، من النسب والإضافات وصفات الأفعال، ليست بنفس ذاته، ولا عارضة للذات ولازمة لها، ولا متّحدة معها بوجه، ولا رابطة ومشاركة بينها والذات، وكلّها قائمة بالحادث وفي رتبة الحدوث، ومبدأ اشتقاقها من فعله، وتعلّقها به تعلّق ظهور فعلي، بما ظهر لها بها، وهو علّة الأسماء والصفات وغيرها، وجميعها مشتقة من فعله، ولو قلنا باشتقاق أسماء الفاعلين والمفعولات من المصدر، فهو يرجع إلىٰ الفعل.

والظاهر أنّ «قائم» مشتقّ من القيام، لا من الذات، وإن كان ظهورها يغلب حكمها علىٰ الصفة، لكنّه ظهور فعلي، فمرجع الصفات إليه وسائر الممكنات، وتنسب صفاته إليه تعالىٰ علىٰ الوجه السابق وتقوم به ـ أي بظهوره بفعله ـ قيام صدور.

وإن كان ما تطلقه عليه وتصفه به صفة الفعل، فهو إطلاق دلالة، ووصف مجازي لا ذاتي، وليس هو عين الذات بوجه أصلاً؛ لامتناع صيرورة الحادث قديماً أو في رتبته أو غيبه، وتستدلّ حينئذٍ علىٰ معلوم لديك، وبما ظهر لك بك علىٰ المجهول المطلق، كالسبيل، كذلك في الاستدلال علىٰ ثبوت الله، فإنّ الذات هي الصفة، والصفة هي الذات كما علمت.

---

(١) انظر: «شرح فصوص الحكم» للقيصري ص٦٢ وما بعدها؛ «مفاتيح الغيب» ص٣٣٥.

(٢) «الإخلاص» الآية: ٣ - ٤.

فمتىٰ وقع السؤال والطلب علىٰ الصفة الذاتية، ومعرفتها معرفة اكتناه، وقع علىٰ الذات، وهو محال.

وإن كان معرفة استدلال فهو بوجه، بآيات ظهوره وتجلّيه لخلقه، بما ظهر لهم بهم، من العلم المفاض والوجود والجعل الدالّ عليه، والفقر والجهل والعجز، وغير ذلك من آيات الوجود، وأعلامه الدالّة عليه. وقصارىٰ ما يتّصل من ذلك، وبما يقتضيه، وجوب تنزيهه عن الحدّين: حدّ التنزيه وحدّ التعطيل، |وهوا إثبات العلم له تعالىٰ، وأنه نفس الذات، وأنه تعالىٰ عالم بالكلّ، فلا يخفىٰ عليه خافية، [فإنّه][1] لا يعلم مغايرة للذات بوجه، وعلمه محيط بجميع الأشياء، لكن ليس بصورة ـ معه أو فيه ـ أو نسبة، أو أنه نفس المعلومات ـ فبينهما رابطة أو سبب أو نسبة أو اشتراك معلوم ـ بل العلم الكلّ بذاته، ولا معلوم معها، لا ذاتاً ولا معنىً ولا عرضاً، لا أنه لا موجود غير الذات مع الذات، وكذا لا معلوم معها بالنسبة لعلمها.

وإذا بطلت هذه الشقوق تعيّن أن يكون علمه تعالىٰ بها كلّاً في مرتبة وجوده ـ وحدود إمكانه، فهو محيط بها، بالقيّومية الظاهرة، وعالم بها قبل وجودها ـ كلّاً في مقامه ـ كعلمه بها بعد وحال وجودها، ولا يطلب معرفة حقيقة العلم الذي عَلِم به جميع الأشياء، ويُسأل عنه بكيف أو نسبة أو غيرهما، لما عرفت أنه الذات.

نعم، يُسأل ويطلب عن العلم الثاني البسيط في الفعلي، لأنه حادث غير الذات، وليس هو في مقامها ولا عينها بوجه، وإطلاق العلم علىٰ المعلوم وارد في الكتاب والسنة كما ستعرفه، ولأنه معلوم لها في مقامه فيكون علماً لها، كحال صفات الفعل. ويمكن في هذا ملاحظة القبليّة والبعديّة مع المعلوم، بحسب الاعتبار؛ لأنه في مقام الإمكان، ووحدته ليست أحدية حقيقيّة من كلّ وجه.

وإنْ كان أحدهما منطبقاً علىٰ الآخر [بحكم][2] وجود الممكن وماهيته فنقول حينئذ:

بيان علم الله تعالىٰ بالأشياء

علم الله بالأشياء إمّا بنفس الأشياء، والعلم عين المعلوم ونفسه، أو بصورة أخرىٰ مع الذات ـ أو نسبة أو كيف ـ عارضة للذات أو فيها، أو لذات المعلوم، وجميع ماسوىٰ الأوّل

---

(١) في الأصل: «به أنه». (٢) في الأصل: «حكم».

باطل، فتعيّن الأوّل، وهو المطلوب.

بيــانه: أنه لو كان تعالىٰ علمه بالأشياء بأحد هذه الفروض، لزم كون علمه بها بشيء زائد، وهو محال، لإيجابه الإمكان له تعالىٰ، لقيام آية الحدوث فيه وزيادة علمه، فهو فاقد له في مرتبة ذاته، وقامت به الحوادث، إلىٰ غير ذلك من المفاسد، وكلّها محال، فتعيّن كونه نفس المعلوم وعينه[1]، وهو المطلوب.

وأيضاً إذا كانت المعلومية للشيء منحصرة في الوجوه السابقة، فمع بطلانها، سوىٰ واحد، يتعيّن؛ وهو المطلوب.

قيل: إذا كان العلم نفس المعلوم وعينه ـ وقد اتّضح لك أنه حادث، ليس في رتبة الذات ولا عينها ولا بعضها ـ ولازماً، فقبل حصوله وتحقّقه لا معلوم فلا علم، وتُثبت له الجهل، تعالىٰ الله علواً كبيراً.

قلنا: قد خلطتَ بين الذاتي وغيره، والعلم الذي قلنا بأنه عين المعلوم إنّما هو حادث فعلي، هو الفعل والمفعول لا الذاتي، فإنّه لا يوصف بكيف ولا نسبة ولا اجتماع ولا افتراق، تعالىٰ الله، فإنّه مجهول بكلّ طريق اكتناهاً كالذات، معلوم بوجه الدلالة والتجلّي الفعلي كالذات، ولا يلزم من حدوث المعلوم، وعدم تحقّقه في الذات، حدوث العلم، ليكون قبله غير عالم، فإنّ علمه به في حدود حدوثه بذلك السابق الذي هو عين الذات، ولا معلوم معه، ولا هو شرط بوجه أصلاً، وحدوثه وظهوره شرط لظهور العلم والدلالة عليه، لا شرط لتحقّقه، وكون الذات عالمة، كالاستنارة الحاصلة في الشعاع؛ فهي دليل كون الشمس منيرة.

وليس كون المنير منيراً في نفسه متوقّفاً علىٰ وجود المستنير، ولا هو شرطاً فيه، وكان منيراً ولا شعاعَ ولا استنارة، وهذا ظاهر بلا خفاء. ولا يصحّ ـ لعدم وجوده في رتبة الشمس ـ أنّ الشمس ليست منيرة، بل هو حادث لها بعد وجود الاستنارة والمستنير، للفرق الظاهر، وأنّ المستنير شرط لتحقق الاستنارة، بخلاف الإنارة الذاتية وثبوت المستنير، فليس المستنير ولا الاستنارة [شرطاً] في حصوله وتحقّقه، ولا يلزم من عدم وجوده وتحققه في رتبة المنير وجود وثبوت الظلمة له، فإنّ هذا علم فعلي حادث، وذلك

---

(١) أي العلم الفعلي الحادث.

ذاتي عيني، وبينهما فرق من وجوه، كالفرق بين الحادث.

نعم، يلزم لو قلنا بعدم علمه به في مقامه، وبحسب حقيقته بذاته تعالىٰ، وليس كذلك، أو عدم انطباق العلم علىٰ المعلوم، وهو معنىٰ العينية، وليس كذلك.

وأيضاً إذا أثبتّ الجهل لزم منه حصول شيء في الجملة مجهولاً، فكان مع الذات غيرها ولو بالاعتبار، والفرض خلاف ذلك، فلا يلزم بتبعيّة العلم الفعلي للمعلوم نقص بوجه في الذات، فتأمّل، وهو ظاهر بلا خفاء.

وأيضاً إن جعلت الذات هي المعلومة والصورة المنتزعة، والذات هي العلم بها، أو قل: النسبة اللاحقة أو الكيف، ننقل الكلام إلىٰ هذه الصورة أو غيرها، ونقول: هل هي معلومة؟ وعلم بنفسها، أو بصورة أُخرىٰ؟ والأوّل يوجب المطلوب، وهو اتحاد العلم والمعلوم، وإذا تحقّق في الصورة جرىٰ وتحقّق في الذوات الخارجية من غير فرق، فنسبة الأشياء ـ صور أو ذوات ـ إلىٰ العلم نسبة واحدة، فإن اقتضىٰ صوره ففي الجميع، وكذا نقول في النسبة والكيف والعينيّة، والتفرقة توجب ـ أيضاً ـ الترجيح لا المرجّح.

وعلىٰ الفرض الثاني ننقل الكلام إلىٰ صورة الصور والعلم بها، وتردّد فيها الشقوق وهكذا، فإمّا ينتهي إلىٰ عينيّة العلم، أو الدور أو التسلسل، والأُخيران محال، فتعيّن الأوّل وهو المطلوب.

وأيضاً إذا كان العلم بالصورة، فهي العلم، ومحلّها الذات المعلوم بها، لم يحط العلم بالحقيقة وظاهراً وغيباً وبجميع [جهاتها وحقيقتها][1] وصفاتها وأحوالها، فصورة الشيء لا تدلّ علىٰ جميع ذلك، وإنّما تدلّ علىٰ بعض صفات الذات وهيئاتها، وهذا علم بها ناقص، فلا يصحّ جعله علمه بها.

وأيضاً علىٰ فرض كون الصورة: هذا الفرد الآخر فوق هذ الفرد، فهو قابل للزيادة، فيتجدّد علمه بالأشياء، وحصل الجهل له، وتفاوت علمه بالنسبة إلىٰ المعلوم.

وأيضاً علمه به قبل كونه ـ وحال كونه وبعد كونه ـ واحد بلا فرق، وكذا فقده غير وجدانه.

[فإن قلت][2]: كون العلم عين المعلوم ينافي العيان، فإنّا نجد أن الأشياء الغائبة آنا

---

(١) في الأصل: «جهاته وحقيقته».

(٢) في الأصل: «فقل».

نعلمها بالصورة، لأنها غائبة، فالصورة: العلم، والذات: المعلوم، وإلّا يلزم ـ علىٰ تقدير العينية ـ كون الصورة نفس الذات، ومساواتها لها مطلقاً، وهو محال، أو عدم كونها علماً بها، وهو محال.

قلنا: العلم بالصورة عينها ـ كما عرفت ـ لاستحالة جهله بها، وتكون علماً بذاتها، وأيضاً هي شيء، فجرىٰ فيها العلم والجهل، وإذا اتّحد فيها كانت هي العلم، وأمّا الذات الغائبة ـ حينئذ ـ فليست بمعلومة لك.

نعم، تلك الصورة تدلّ بذلك عليها بوجه ما، لانتزاعها منها. نعم لذلك. نعم تقول العامة: إنّ ذاتها العلم بها ـ وليس كذلك إلّا بطريق ـ ولهذا تجلي الصورة حقيقته، وإذا حضرت الحقيقة لم يتجلَّ، ويتحقّق حينئذٍ العلم بها، بل أشدّ وأقوىٰ لهذا القائل، ويقدّم الصورة، فدلّ ذلك علىٰ أنه ليس العلم بالصورة، بل بالحضور، فيكون عين المعلوم، سواء فيه الصورة والذات، وإن كانت الصورة مع العينيّة تدلّ علىٰ الذات وتشير لماهيتها، والقول بالتفرقة، فالعلم عين المعلوم إذا تعلّق بالصورة الذهنية وغيره، فكلّ في غير العلم بغير الصور الذهنية.

وعبارة هذا القائل ـ كما نقل ـ مطلقة، وكان عليه أن يفصل في الضربين بحقيقة، فبالصورة لا مع حضوره، إذ لا صورة، والظاهر إرادته، لكن يلزمه أن لا يكون حينئذٍ حال الحضور عالماً بها لعدم الصورة، والقول بأنّ الحضور ـ حينئذٍ ـ إضافة أمر زائد مع الصورة، وإن فسّر بالحضور ـ حينئذٍ ـ والظهور فهو نفس المعلوم، لكن يعلم كون وحدته أزليّة، يصحّ كذلك بوجه ملاحظة العلم بها نفسها، أو بعد وجودها لديك بعدية مساوية، والتفرقة بين أقسام العلم لا دليل عليه، بل هو قائم علىٰ بطلانه، كما عرفت.

وعرفت أيضاً بطلان القول بأنّ العلم غير المعلوم ـ كما عليه المتكلّمون وأكثر الحكماء، علىٰ خلاف فرقهم، كما سبق ـ فبقي كونه نفس المعلوم، وهو كذلك في الواجب والممكن، صورة أو ذاتاً، فكلّ علم تعلّق بمعلوم ـ في أيّ مقام ـ هو نفس المعلوم، وبه يتحقّق المشار إليها في الحديث، وستسمع: (**وإذا وقع المعلوم انطبق العلم منه علىٰ المعلوم، والقدرة علىٰ المقدور**)... إلىٰ آخره، فلا تتحقّق إلّا بجعله عين المعلوم.

أمّا كونه عين العالم ـ كما قيل وسبق ـ فالعالم والعلم والمعلوم حقيقة واحدة[1]، فباطل كما عرفت، العقل والنقل يحيلانه، ويدلّك أيضاً علىٰ أنّ الصورة ـ حال العينية ـ علمٌ بها نفسها، وتدلّ علىٰ المعلوم بهيئة أنّك إذا رأيت الذات متّصفة بفعل، فبعد غيبتها لا تعلم منه إلّا بتلك الصورة، بتلك الهيئة خاصة، فكلّما وجّهت نفسك إلىٰ صورة، [فلا][2] لا نهاية له في الأزمان، فدلّ هذا علىٰ أنّ المعلوم ليس حقيقته، وإنّما هو صورته ومثاله، وما يدلّ عليه منه حاضر لديك في القوة الذهنية، ولا تعلم بها جميع أحوالها وصفاتها، فدلّ علىٰ أنه ليس العلم بها، بل بالحضور الانطباقي فيهما، وهو العينية المطلوب إثباتها.

قيل: الصورة الذهنية علم للشبح المنفصل من الذات، لا من الذات نفسها، فكون الصور علماً بهيئتها، لا بجميع أحوالها، لا ينافي كون العلم عين المعلوم، فإنّ هذه الصورة طارئة ومأخوذة من شبح وأمثال، لا من الذات نفسها.

قلنا: ننقل إلىٰ صورة الذهن، وهذا الشبح المنفصل في المحل الخارجي، ونقول: لا تحكي مرآته وتدلّ إلّا علىٰ نفسها، وهو ما هي عليه، وإمّا إطلاق العلم علىٰ المعلوم من الكتاب فظاهر، وفي هذا الحديث وغيره ذكر الانطباق، وهو معنىٰ العينية، وكذا ما ستسمع: (**علمه بالشيء قبل كونه كعلمه به بعد كونه**).

وفي حديث عمران الصابي المشهور، المروي في التوحيد[3] وغيره[4]، قال عمران للرضا عليه السلام: «فأخبرني بأيّ شيء علم ماعلم، أبضمير أم بغير ذلك؟ قال الرضا عليه السلام: (**أرأيت إذا علم بضمير، هل تجد بدّاً من أن تجعل لذلك الضمير حدّ ينتهي إليه المعرفة؟**). قال عمران: لابدّ من ذلك، قال الرضا عليه السلام: (**فما ذلك الضمير؟**). فانقطع ولم يحر جواباً.

وقال عليه السلام: (**لا بأس إن سألتك عن الضمير نفسه، تعرّفه بضمير آخر؟ فإن قلت: نعم، أفسدت عليك قولك ودعواك ياعمران**)».

فقد انكشف لك الحال في العلم وتحقيق معناه، وأنه ذاتي، لا يعرّف ولا يُحَدّ كالذات، وإنّما يعرّف ـ ويجاب عنه ـ الفعلي، وهو أثره الدال عليه، وأنّ الأكثر لم يصب الحقّ في مسألة العلم، لا الذاتي ولا الفعلي، بل يتكلّمون في علم الله الذاتي، ويثبتون فيه العلم الإمكاني كما لا يخفىٰ.

---

(١) انظر: «شواهد الربوبية» ص ١٤٥.

(٢) في الأصل: «فيما».

(٣) «التوحيد» ص ٤٣٢، ح ١، بتصرف.

(٤) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٧٠، ح ١.

تذكـرة: الإشارة إلىٰ علمه بذاته وبما سواه

علم الله بذاته بنفس ذاته، بمعنىٰ حضور الذات للذات، وعدم غيبتها عنها، مـن غـير مغايرة بين العلم والمعلوم، ولا اعتباراً، ولا علىٰ جهة تعلّق أو انطباق العلم علىٰ المعلوم، أو بنحو تحديد أو تمييز عمّا عداه، فإنّه فرع ملاحظة غـيره مـعه، ولو بـحسب المـقابلة العرضيّة، وكلّها داخلة في الفرض الأوّل. وسيأتي بيان معنىٰ علمه تعالىٰ بذاته.

وأمّا علمه تعالىٰ بجميع ماسواه، ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ﴾[1]، وأصـغر، فـي تـخوم الأرض ولا غيوب السماء، [بل][2] علمه بكلّ شيء محيط، وعلمه سابق للأشياء، لا يحدّ بكيف ولاكمّ ولا غاية أو إضافة أو نسبة أو نحوها. فهذه إنّما تلحق فعله، بحسب مقارناته ورؤيته السفلية، لا بحسب ذاته؛ لأنها مكنونة به، فكيف تلحق علمه السابق للمشيئة؟ فإذن كانت المشيئة وفعله غير مكيّف ومحدود، وستسمع في بـعض الأحـاديث فـي الإرادة: (وإنّما يقول للشيء: كن فيكون بلا لفظ ... ولا كيف)[3]، فهذا من المعلومات، فكيف يكون العلم محدوداً مكيّفاً بحقيقته؟ فإن كان ولابدّ فيلحقه من المعلوم ثانياً وبالعرض، فوجب من ذلك كونه مكيّفاً وغير مكيّف.

وبطلت أيضاً الأقوال السابقة للمتكلّمين وأهل النظر والإشراقيين، وباقيها ـ الأقـوال ـ عرفته، وكلامنا هذا في العلم الفعلي، لا الذاتي، فلاكلام فيه ولا يـعرف بـحقيقة، وإنّـما يعرف بجهة ظهور الدلالة، كالذات، وهو العلم الفعلي، ولهذا لا تجد في كلامهم عليهم السلام بيانه، بل إن سئلوا عنه أجابوا بغيره، وبثبوت العلم له، كما لو وقع السؤال عـن حـقيقة الذات، وعلمه تعالىٰ بخلقه لا يسبق من علمه بغيره ولا يكون بجهة دون جهة، بل محيط بالشيء، ظاهره وباطنه وغيبه، وجميع حدوده وصفاته، فإذن لا يصحّ أن يعلم الأشياء بضمير فيه، أو معه آخر ـ أو بصورة أو صور أزلية، أو بنسبة أو كيف ـ ونحو ذلك، بل هو تعالىٰ بذاته، وعلمه الذاتي، الذي لا يحدّ ولا يكيّف ولا يكتنه، فهو مجهول مطلق، علمه بـوجه، هـو الظاهر والدليل عليه، وعَلِم به الأشياء بحقائقها في مقامات وجودها، لا بأمر زائد وواسطة لما عرفت، ولهـذا قـال الإمـام عليه السلام: (لا بأس إن سألتك عـن الضـمير نـفسه تـعرفه بـضمير

---

(١) «سبأ» الآية: ٣. (٢) في الأصل: «بكلّ».

(٣) «الكافي» ج ١، ص ١١٠، ح ٣.

آخر؟)[١]... إلىٰ آخره.

ونسبة العلم إلىٰ المعلومات واحدة، لا تفاوت فيها، فإذا كان علمه بالصورة المفروضة بنفسها ـ دفعاً للتسلسل، أو لمنافاته لغرض وغير ذلك ـ فكذا في غيرها من سائر المعلومات، العلم به نفسه، فالعلم غير المعلوم في جميع الأشياء، لا أنه عينه في الصورة الذهنية خاصّة وغيره في غيرها، أو لا أنه غيره مطلقاً، علىٰ اختلاف أقوالهم فيه، وسبقت.

ولمّا كان هذا العلم الفعلي مع المعلوم، وإن سبقه بحسب المقام والرتبة، وهو حادث بحدوث الفعل والمفعولات، والحدوث عام للشيء من كل جهة، ذاتاً وعرضاً، وكذا المخلوقية، وجب في العلم ذلك أيضاً، فيكون نفسه، وهو حقائق المخلوقات، من الألواح والأقلام الجزئية، المكتوبة بالقلم الأزلي الكلّي.

والعلم الذاتي منزّه عن الاتحاد والمقارنة والنسبة، ولم يحدّوا عليهم السلام الصفات الذاتية، ولا كيّفوها بوجه، وحاشاهم من ذلك، وإنّما هو طريقة من خرج عن طريقهم، ولم يرد مُورِدهم، كما سمعت هذا في أقوالهم، ولهذا كانت ضلالاً، ولهذا إذا سئلوا عن العلم الذاتي أجابوا بالفعلي، كحال موسىٰ مع فرعون لمّا سئل عن حقيقة الذات[٢]، إذ العلم كما انقطع عن الذات انقطع عن العلم أيضاً، لأنه هو، فالجواب عنه كالجواب عنها بلا فرق.

ولهذا نقول: هذا العلم[٣] ليس هو نفس الذات، فلا يوصف به الله إلّا بحسب الحقيقة الظهورية، تشريفاً وتكريماً وتنويهاً لمحلّه، فإنّ الصفة غير الموصوف وحادثة، ولا تُقارن الذات غيرها ولا تنافيها، وإن كان عينها فلا صفة ولا موصوف، بل ذات هي الصفة، والصفة هي الذات، فهما اسمان واقعان علىٰ شيء واحد ـ فتكون النسبة، ووصف الله به مجازاً علىٰ ماعرفت، وجميع النسب راجعة لفعله الظاهر بالله، بظهوره له به.

فميّز ماتلوناه عليك في العلم من الأقوال، وتحقيق الحقّ منها، واعرف الحقّ بالحق لا بالتبعيّة، وتأمّل ما سبق بنفس خالية من الأغيار والتقليد؛ لتشرب الشرب الهنيء وترد المورد الصافي، وهو الموافق لخزّان العلم ومدينته، وغيره ضلال مجتثّ: ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ

---

(١) «التوحيد» ص ٤٣٢، ح ١؛ «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٧٠، ح ١.

(٢) في قوله سبحانه: (قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَامُوسَىٰ * قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ). «طه» الآية: ٤٩ – ٥٠.

(٣) يقصد العلم الفعلي.

الحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[١]، وسيأتي إن شاء الله تعالىٰ بعض في تحقيق ذلك، فإنّ مسألة العلم قد تاه فيه الأكثر ولم يصيبوا الحقّ، بل في جميع الصفات، كما يظهر للفطن الذكي المنّصف في جريه بالتكرار.

قوله: ﴿ والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر ﴾.

أقول: السمع والبصر من صفاته الذاتية، التي هي عين الذات كالعلم، إذ ليس معناهما مايفهم من ظاهر السمع والبصر، فإنّ ذات الواجب تعالىٰ منزّهة عنه، لاستلزامه التشبيه، بل إنّما أطلق عليه لفظ السمع والبصر، لورود القرآن والنصّ بهما، إذ هما في الحقيقة معناهما واحد، وهو العلم بلا اختلاف بوجه أصلاً، لا ذاتاً ولا معنىً، ومايتوهّم من الفرق الاعتباري فإنّما هو في ما يدخل في الاعتبار، وذات الواجب منزّه عن ذلك.

وأمّا مقام اعتبار تعدّد الصفات، فإنّما هو بمقاماتها الحادثة ـ أي أشعّة الصفات الذاتية وأنوارها الظهورية ـ وهي غير ذاته، ذاتاً واعتباراً، وستسمع في باب معاني الأسماء[٢]: «فقال الرجل: فكيف سمّينا ربّنا سميعاً؟ قال: (لأنه لا يخفىٰ عليه مايُدرك بالأسماع، ولم نصفه بالسمع المعقول في الرأس، وكذلك سمّيناه بصيراً، لأنه لا يخفىٰ عليه مايدرك بالأبصار من لون أو شخص وغير ذلك، ولم نصفه بنظر لحظة العين).

وفي حديث[٣] آخر مثله معنى، وفي التوحيد[٤] وغيره[٥] مثله أيضاً. ومرّ لك في حديث الفُقَيْمي في باب إطلاق القول بأنه شيء[٦].

وسيأتي في الباب التالي: «فقال له السائل: فتقول: إنّه سميع بصير؟ فقال: (هو سميع بصير، سميع بغير جارحة، وبصير بغير آلة، بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه، ليس قولي: إنّه سميع يسمع بنفسه، وبصير يبصر بنفسه، أنه شيء والنفس شيء آخر، ولكن أردت عبارة عن نفسي، إذ كنت مسؤولاً وإفهاماً لك إذ كنت سائلاً. فأقول: إنّه سميع بكلّه، لا أنّ الكلّ منه له بعض، ولكني أردت إفهامك والتعبير عن نفسي، وليس مرجعي في ذلك إلّا إلىٰ أنه السميع البصير

---

(١) «الأحزاب» الآية: ٤.

(٢) «الكافي» ج١، ص١١٦، ح٣.

(٣) «الكافي» ج١، ص١٢٠، ح٧.

(٤) «التوحيد» ص١٩٤، ح٧.

(٥) «الاحتجاج» ج٢، ص٢٣٩.

(٦) الباب الثاني من المجلد الثالث، ح٦.

العالم الخبير، بلا اختلاف الذات، ولا اختلاف المعنىٰ»[١]، ومرّ شرحه[٢].

أقول: وليس تأويلنا السميع والبصير بالعلم مجازاً، كما يتوهم من عبارة بعض، بل لمّا كان إثبات ظاهر السمع والبصر له نقصاً، لاستلزامه التشبيه، وأن يسمع بغير ما يبصر وبالعكس، وبغير مايعلم وبالعكس، فتختلف عليه الأحوال والجهات، فتختلف الذات، وكلّه مستحيل عقلاً ونقلاً، فأثبتناه له علىٰ ما يناسب، وهو العلم، فإنّ ـ في الحقيقة ـ السمع والبصر سبيلان للعلم بهذه الآلة، فهي سبب، في الواجب، نقص، فسلبنا عنه النقص، كما أنّ ظاهر العلم ـ بمعناه المتعارف في الممكن ـ نقص، فسلبناه عنه وأثبتنا له حقيقة الكمال، وهي الانكشاف الذاتي، بلا اختلاف بوجه، وكذا السمع والبصر، ففي الحقيقة كمالها في الممكن، إنّما هو العلم بما يترتّب عليهما، أمّا [الآلتان][٣] فأثبتهما الله بما لهما [من] كمال، لعدم حاجته إلىٰ الآلة، فإنّهما من العجز، وهو معنىٰ العلم بلا فرق، فلا مجازية ولا تأويل، فافهم.

نعم إطلاق هاتين اللفظتين عليه تعالىٰ لورود الشرع، وإلّا لما جوّز الشرع إطلاقهما عليه، وإن أريد بهما العلم، إذ أسماؤه توقيفيّة، ولهذا لا يجوز أن يسمّىٰ بالذواق والشامّ واللامس ـ بمعنىٰ العالم بالملموسات والمشمومات والمذوقات، وإن كان الأمر كذلك؛ لإحاطة علمه بكلّ شيء ذاتاً وصفة ـ لعدم ورود [الأمر] المحمّدي بذلك، فوجب التوقّف علىٰ التوقّف.

وذكر بعض الفضلاء: «الوجه بورود وصفه بالسمع والبصر دون اللمس والشم والذوق، لتوقّف هذه علىٰ ملاقاة الحسّ للمحسوس قطعاً، فلذا لم ترد في الكتاب الإلٰهي، بخلاف الإبصار، فإنّه لا يتوقّف علىٰ الملاقاة والسمع، فإنّه جائز معها ومع عدمها، بناء علىٰ أنّ الهواء ليس بشرط وصول الصوت إلىٰ القوة السامعة، مع بقاء الصوت علىٰ شكله مع عدم الجدار له في أقلّ وقت، مع أنّ المكاشفين ـ علىٰ كثرتهم ـ أخبروا أنّ للأفلاك أصواتاً حاصلة من حركاتها في تداويرها ومن مصاكّتها بعضاً لبعض وقالوا: إنّها أصوات لذيذة،

---

(١) «الكافي» ج١، ص٨٣، ح٦، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) انظر: «هدي العقول» ج٣، باب إطلاق القول بأنه شيء، شرح ح٦.

(٣) أي السمع والبصر، في الأصل: «الآلة».

ونغمات مبهجة.

كما قال بعض المتأخرين: حكي |عن| فيثاغورس: أنه قال[١]: صعدت بنفسي حتّىٰ سمعت الأفلاك، فلم أجد ألذّ من صوتها ولا أحسن من أصواتها، ولا أطيب من نغماتها، ولا أبهج من رؤيتها، حتىٰ إنه رتّب علىٰ ذلك علم الموسيقىٰ، مع أنه من المعلوم أنـه لا هواء هناك لتنزّهها عن عنصرها» انتهىٰ.

أقول: وغير خفي أنّ توقف مطلق الإحساس بالحواسّ الظاهرة علىٰ المماسّة لاشكّ فيه، ومرّ ذلك في الرؤية[٢] ـ أنّ توسّط الشفّاف شرطه ـ مبرهناً، أمّا السمع فكذلك أيضاً، والاستبعاد بالجدار عليل، بل لو فكرت في اختلاف السمع من وراء الجدار، لرجّحت بأنه دليل علىٰ توسّطه، لا علىٰ عدمه.

أمّا إدراك فيثاغورس فليس بالحواسّ الظاهرة، كيف وهو إنّما صعد بنفسه، ولها القوىٰ، وهي لا تتوقّف علىٰ ملامسة ـ كما قاله في السمع والبصر ـ فليس العلّة ذلك.

بل الظاهر أنه لمّا كان السمع والبصر يأتي علىٰ الكلّ، مع حصول إثبات الإدراك له تعالىٰ بهما، فلم يورد الباقي، لئلّا يتوهّم خلاف ذلك، بل يعتقد التشبيه، ولم يقتصر علىٰ (عليم) خاصّة، لئلّا يتوهّم التعطيل، وأنه لا يعلم المحسوس، فأثبت بعضاً ونفىٰ آخر.

وإن أردت تصحيح الوجه السابق، قلنا: الإحساس مطلقاً، وإن اقتضىٰ ملامسة وطريق حسيّ، لكن بالشمّ يحتاج إلىٰ وصول كيفيّة ذي الرائحة أو جزئها ـ علىٰ الخلاف ـ إلىٰ الجسم، وأجزاء من المذوق إلىٰ الرطوبة الغالبة، والملموس إلىٰ الاتّصال التام والاتّصاف، فالمشموم والمطعوم والمذوق في جميع ذلك لرتبة الشامّ، إلىٰ آخره.

أمّا السمع، فإنّما يصل للصماخ ويلامسه صوت من قرع أو قلع، وهو واقع من الغيريّة، وليس كالسابق، والرؤية إنّما تقع للصورة أو غيرها علىٰ الخلاف، وليست عيني المبصر بما هو خارجي خفيّ تخصيصهما، تنزيه لها أيضاً دلّ عليه بالتخصيص، أو لإثباتهما علىٰ الجزئيّات المحسوسة، وهو بالبصر، والمعقولة بالسمع، وهو ما سوىٰ البصر.

---

(١) «الملل والنحل» ج ٢، ص ٤٠٠، نحوه. (٢) «هدي العقول» ج ٤، باب ابطال الرؤيا.

تنبيه:

استدلّ بعض[١] **العلماء علىٰ أنه تعالىٰ مدرك بأنه حيّ**، وكلّ حي يصح أن يدرك، وكلّ ما أمكن بالنسبة إلىٰ الواجب وجب، إذ لا جهة قوة فيه، وكلّما وجب وجد، فيجب الواجب، وذلك أولاً بعد قوة، وإلّا افتقر إلىٰ مخرج له ومكمّل.

وأورد عليه في بعض شروح الحادي عشر[٢] وغيره، بعدم استلزام الحياة للإدارك، لانفكاكهما كما في السمك وكثير من الهوام لا سمع لها، والعقرب والحية لا بصر لهما، والديدان لا سمع لها ولا بصر. وهو ضعيف؛ إذ لا خلاف في صحة ذلك لكلّ حيّ مالم يمنع مانع، ولا مانع هنا، مع أنّ ما نقص منه مستغنٍ بغيره، فالإدراك بما يسع قبوله ومرتبة وجوده ـ له حاصل.

واعلم أنّ مذهب الأشاعرة[٣]: أنّ السمع صفة زائدة مغايرة [للعلم][٤] والبصر وسائر الصفات الثماني ـ وكذا [البقاء][٥] ـ وستسمع إبطاله، وليس ذكرهما مع العلم بدالٍّ علىٰ المغايرة، كالذات والعلم، وليس الدليل المثبت للعلم غير مثبت لهما، ولكن من حيث إثبات العلم وغموضه، نعم يثبت بالدليل السمعي إطلاق اللفظ خاصّة، لما عرفت.

إزالة شبهة

قيل[٦]: لم يكن شيء من المسموعات والمبصرات أزلاً، فلم يكن سميعاً بصيراً، إذ لا يقال: سمّاع للمسموعات الحادثة، وكذا المبصرات.

قلنا: هو سميع بصير أزلاً، بمعنىٰ أنه ـ علىٰ وجه ـ إذا وجد المسموع والمبصر أدركهما عند وجودهما.

أقول: وهذا السؤال والجواب من تكثير الجهال، إذ هما لا يتوقّفان علىٰ المسموع والمبصر كالعلم، فالسبيل واحد، وما يتوقّف عليه ـ بمعنىٰ النسبة التعلّقية أو المبصر،

---

(١) انظر: «النافع ليوم الحشر» ص٢٦.

(٢) انظر: «حاشية الباب الحادي عشر» مخطوط برقم: ٥٣٥٢ في مكتبة آية الله المرعشي ﴿﴾.

(٣) انظر: «شرح المقاصد» ج ٤، ص ١٤٠.

(٤) في الأصل: «للذات».

(٥) في الأصل: «البصر».

(٦) «شرح المقاصد» ج ٤، ص ١٤٠، نحوه.

كالعلم ـ فحادث ليس بالكمال الذاتي الأزلي، ولا يصحّ حينئذٍ بهذين الاعتبارين (سميع إذ لا مسموع)، ومرّ لك مبرهناً: (عالم إذ لا معلوم).

وأمّا الجواب فصريح في تقرير الشبه، وإثبات الكمال المنتظر له، وأنّ المخلوق يفيد خالقه، فتقوم به الحوادث، تعالىٰ الله علواً كبيراً.

قوله: ﴿ والقدرة ذاته ولا مقدور ﴾.

أقول: ما مرّ من الأدلّة الخاصّة، الدالّة علىٰ إثبات العلم له تعالىٰ، دالّة علىٰ إثبات القدرة له ـ وكذا الحياة ـ فالقدرة ذاته، لأنه بذاته فاعل تامّ، فمبدأ الإيجاد ذاته بذاته، وليس من أوجد المقدور استحقّ القادرية، كيف وإيجاده إنّما هو بها؟

وليس المراد أيضاً بـ(القدرة) الثابتة له تعالىٰ و(لا مقدور): النسبة التعلّقية، وهو الصدور، فإنّه حادث قائم بالله تعالىٰ قيام المعلول بعلّته المتأخّرة عن ذات الجاعل، ولا المجعول، بل كون الجاعل بذاته بحيث يكون مبدأ للصدور، ولا شكّ في الفعلية حينئذٍ، وعدم توقّف ذلك علىٰ شيء آخر، لا شرط ولا مانع ولا وقت، إذ ما سوىٰ الواجب معلول له، صادر عنه تعالىٰ بوسط أو بغير وسط، فهو علّة تامّة بذاته تعالىٰ.

فكون الواجب تعالىٰ في مرتبة ذاته، بحيث تصدر عنه المعلولات، غير متوقّف علىٰ معلول، ولا معه شيء، فهو ثابت له بما هو موجود بذاته لا بغيره، فلا تتوقّف قدرته علىٰ غيره، وإلّا لزم تعطيل الذات، وإن لم تكن ثابتة له القدرة بما هو موجود، إلىٰ غير ذلك من اللوازم الممنوعة، اللازمة من إثبات زيادة الصفات علىٰ الذات، كما هو اللازم من القول بتوقّف القدرة علىٰ المقدور، وكذا العلم علىٰ المعلوم، وكذا السمع والبصر، والوزان واحد، بلا فرق في الذات بوجه، وإن فرّق بينهما بالاعتبار، أي باعتبار المظاهر الدالّة علىٰ الذات الكامل ـ أي المخلوقات ـ إلّا إنّ هذا غير عائد علىٰ الذات، ولا مثبت فيها المغايرة بوجه، وستسمع إبطال مذهب الأشاعرة والمعتزلة القائلين بالزيادة، وإن افترقوا بوجه آخر.

واعلم رحمك الله أنه لا خلاف بين الحكماء في أنّ الله قادر مختار، إلّا ممّن يجعل الفاعل الطبيعة أو الثنوية، ومرّ لك بطلانهما.

أمّا نقل مثل الرازي، وجماعة من المتكلّمين، عن الحكماء القول[1] بالإيجاب، ونفي

---

(١) انظر: «المطالب العالية» ج٣، ص٧٧؛ «شرح المواقف» ج٨، ص٤٩.

الاختيار ـ حينئذٍ ـ فسفسطة وعدم تمييز، كيف وهم يثبتون له العلم والقصد والإرادة؟ فأين إيجاب الطبائع الذي عنوه، ورجموا به غيرهم؟

اختلاف الأقوال في القادر المختار

قال ابن أبي جمهور في المجلي: «والمدّعىٰ أنه تعالىٰ مختار، وهو مذهب المحققين، والنقل عن الفلاسفة بالقول بالإيجاب ـ إن صحّ ـ فليس هو مذهب المحققين منهم، أو نزاعاً في اللفظ، فإنّ الفاعل مالم يستجمع شرائط التأثير لم يجب عنه الفعل، فإن عُني بالإيجاب هذا المعنىٰ فلا مشاحّة في الاصطلاح إذ الكلّ يساعد عليه، ولا يخرج الفاعل به عن كونه قادراً، لأنّا لا نعني بالقادر إلّا من صدر عنه الفعل بواسطة القدرة، المنضّم إليها شرائط التأثير التي من جملتها الشعور به.

أقول: الذي علم من مقالات الفريقين أنه فاعل مع الشعور بما يصدر عنه، والفاعل به لا يكون فاعلاً بالطبيعة، والفلاسفة لا يقولون: إنّه فاعل بالطبيعة، علىٰ ما نقله عنهم أكثر محققي المتكلّمين، بل الظاهر أنّ الاختلاف إنّما هو في كيفية صدور الأثر عنه تعالىٰ، فعند الفلاسفة علىٰ سبيل المقارنة وعدم جواز التأخير، لكونه فاعلاً بالاستقلال، فلا يتوقّف صدور الفعل منه علىٰ شيء مغاير لذاته سوىٰ القابل، وهو متحقّق دائماً وأزلاً، لتحقّق الإمكان.

وعند المتكلّمين: أنّ الداعي شرط موجودية بتحقق التأثير، وعليه يتوقّف تأثير المؤثّر، فعند حصوله يتعيّن الوجود وقبله لا، لكن هذا لا يتم إلّا علىٰ تقدير تجدّد الداعي ـ كما هو رأي المتكلمين ـ وبدونه مشكل، خصوصاً مع القول بأنّ الفاعل التام لا يتخلّف أثره عنه، كما هو المشهور من مذهب المحققين عنهم، كأبي الحسين ومن تبعه»[1] انتهىٰ.

ونقل الطوسي، عن الحكماء في شرح الإشارات[2]، القول أيضاً بالاختيار ونفي الايجاب، والداماد في الأفق المبين[3]، وكذا الجيلاني في حاشيته[4].

قال ابن سينا في التعليقات: «تعليق: النفس مضطرة في صورة مختارة، وحركاتها

---

(١) «المجلي» ص ١٣١، بتصرف، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «شرح الإشارات» ج ٣، ص ١٣٢ – ١٣٣.

(٣) «الأفق المبين» الورقة ١٢٩، مخطوط برقم ٣٦٠٥.

(٤) «حاشية الجيلاني علىٰ شرح التجريد الجديد» مبحث القدرة، مخطوط برقم ٧١٣٤.

تسخيريّة أيضاً كالحركة الطبيعية، فإنّها تكون بحسب أغراض ودواع فهي مسخّرة لها، إلّا إنّ الفرق بينها وبين الطبيعة أنها تشعر بأغراضها، والطبيعة لا تشعر بأغراضها، والأفعال الاختيارية في الحقيقة لا تصحّ إلّا في الأول وحده، وحركة الأفلاك تسخيريّة إلّا إنها ليست بطبيعية، فإنّ الحركات الطبيعية تكون علىٰ سبيل اللزوم، وما يلزم سبباً ليس يلزم نقيضه أيضاً في حالة واحدة، والمحرّك في الفلك يحرّك من نقطة إلىٰ تلك النقطة بعينها، فهي ترك موضع وقصده معاً.

تعليق عند المعتزلة: أنّ الاختيار يكون بداعٍ أو سبب، والاختيار بالداعي يكون اضطراراً، واختيار الباري وفعله ليس بداعٍ»[1] انتهىٰ.

وقال: «تعليق خلق الله هذا العالم مختاراً، إذ لو لم يكن كان ذلك من غير رضائه، وليس المختار إذا اختار الصلاح ففعله يلزمه أن يختار مقابله أيضاً فيفعله، وإذا لم يفعل مقابله لم يكن مختاراً، بل الاختيار يكون بسبب الدواعي وذاته دعا إلىٰ الصلاح فاختاره».

وقال: «تعليق: معنىٰ واجب الوجود بذاته أنه نفس الواجبية، وأنّ وجوده بالذات، وأنّ كلّ صفة من صفاته بالفعل، ليس فيها قوّة ولا إمكان ولا استعداد، فإذا قلنا: إنّه مختار وإنّه قادر فإنّه نعني به أنه بالفعل كذلك لم يزل ولا يزال، ولا نعني به ما يتعارفه الناس منهما، فإنّ المختار في العرف هو ما يكون بالقوة ويحتاج إلىٰ مرجّح، ويخرج اختياره إلىٰ الفعل، إمّا داعٍ يدعوه إلىٰ ذلك من ذاته أو من خارج، فيكون المختار منّا مختاراً في حكم مضطرّاً.

والأول في اختياره لم يدعه داعٍ إلىٰ ذلك غير ذاته وخيريته، ولم يكن مختاراً بالقوّة ثمّ صار مختاراً بالفعل، بل لم يزل كان مختاراً بالفعل، ومعناه أنه لم يختر غيرما فعله، وإنّما فعله لذاته وخيرية ذاته لا لداعٍ آخر، ولم يكن هناك قوتان متنازعتان كما فينا، فطاوع إحداهما ثمّ صار اختياره إلىٰ الفعل بها.

وكذلك معنىٰ قولنا: إنّه قادر، أنه بالفعل كذلك، لم يزل ولا يزال، ولا يعنىٰ به ما تعارفه الجمهور في القادر منّا، فإنّ القدرة فينا قوّة، فإنّه لا يمكن أن يصدر عن قدرتنا شيء مالم يرجّح مرجّح، فإنّ لنا قدرة علىٰ الضدّين، فلو كان يصحّ صدور الفعل عن قدرة لصحّ صدور فعلين معاً عن إنسان واحدٍ في حالة واحدة، والقدرة فينا بالقوة، والأوّل تعالىٰ بريء من القوة، وإذا وصف بالقدرة فإنّه يوصف بالفعل دائماً، ونحن إذا حقّقنا معنىٰ القدرة كان

---

(١) «التعليقات» ص ٥٣، صحّحنا النقل علىٰ المصدر.

معناه: أنّا متىٰ شئنا ولم يكن مانع، فعلنا. لكن قولنا: متىٰ شئنا، ليس هو أيضاً بالفعل، فإنّا أيضاً قادرون علىٰ المشيئة علىٰ الوجه الذي ذكرناه، فتكون المشيئة فينا أيضاً بالقوة، فكأنّ القدرة فينا تارة تكون في النفس، وتارة في الأعضاء، والقدرة في النفس هي علىٰ المشيئة، وفي الأعضاء علىٰ التحريك، فلو وصف الأوّل بالقدرة علىٰ الوجه المتعارف لوجب أن يكون فعله بالقوة، ولكان بقي هنا شيء لم يخرج إلىٰ الفعل فلا يكون تاماً.

وعلىٰ الجملة فإنّ القوة والإمكان في الماديّات، والأوّل هو فعل علىٰ الإطلاق، فكيف يكون قوّة؟ والعقول الفعّالة هي مثل الأوّل في الاختيار والقدرة، وذلك لأنها ليست تطلب خيراً مظنوناً بل خيراً حقيقياً، ولا ينازع هذا الطلب فيها طلباً آخر كما فينا، إذ ليس فيها قوتان ويكون من وجه التنازع من قبلهما، فعلوّ الأول ومجده أنه بحيث يصدر عنه هذه الأفعال، وتجدّ هذه العقول في أن تتوخّىٰ أن تكون أفعالها مثل فعل الأوّل. وقد قيل: الإنسان مضطرّ في صورة مختار، ومعناه: أنّ المختار منّا لا يخلو في اختياره من داع يدعوه إلىٰ فعل ذلك، فإن كان الداعي الذي هو الغاية موافقاً لأقوىٰ القوىٰ فينا، قيل: فلانٌ مختار فيما يفعله. وربّما يكون الداعي من جهة إنسان آخر.

وفي حالة أُخرىٰ لا يوافقنا فيها ذلك الداعي، فيكون صدور الفعل منا بحسبه علىٰ سبيل الإكراه. وإذا كان الداعي ذاتنا كان مختاراً بحسبه.

فالمختار بالحقيقة هو الذي لا يدعوه داع إلىٰ فعل ما يفعله، ونحن إذا قلنا: فلان يفعل كذا مختاراً، كان معناه أن داعيه ذاته، وإذا قلنا: إنّه فعله مكرهاً كان داعية غيره. والداعي إذا لم يكن غيره كان الفاعل فيما يفعله مختاراً، ويكون عنده أنّ ذلك الداعي غاية أو خير إمّا بحسب الوهم أو بحسب العقل، وإذا كان الداعي غيره كان فعله ـ وإن كان فيه صلاح للفاعل ـ صادراً عنه علىٰ سبيل الكره.

فالأوّل تعالىٰ لمّا كان هو الخير، كان صدور الأشياء عنه صدور ما لو صدر عن غيره كان طلبه فيه الخير، فلما لم يختلف فيه الغاية والفاعل، وكان صدورها عنه لا لغاية خارجة عن ذاته، كان بالحقيقة هو المختار، وإنّما لا يصحّ فينا الاختيار الحقيقي، لأنّ فينا قوّتين: قوة تطلب شيئاً خلاف ما تجبر عليه وقوّة تحاول ضد ذلك، والأول ليس فيه هذا، لأنّ صدور الأشياء عن ذاته هو بحسب خيريته، وتلك الأشياء غير منافية لذاته، فلا يكون هناك تنازع في الإرادة.

تعليق: يجب أن يكون في الوجود وجود بالذات، وفي الاختيار اختيار بالذات وفي الإرادة إرادة بالذات، وفي القدرة قدرة بالذات، حتّىٰ يصحّ أن تكون هذه الأشياء لا بالذات في شيء، ومعناه أنه يجب أن يكون واجب الوجود موجوداً بالذات، وقادراً بالذات، ومختاراً بالذات ومريداً بالذات، حتّىٰ تصح هذه الأشياء لا بالذات في غيره»[١] انتهىٰ بلفظه.

أقول: ومثل ذلك قال المعلّم في فصوصه وتعليقاته، ومعلّم المشائيّة في كتبه و[مياومات][٢] أرسطو، وكتب الدماد[٣] والصدر[٤] وملّا محسن[٥]، وغيرهم من أضرابهم[٦] وأشباههم، كيف والنزاع[٧] بين المتكلّم والحكيم في تعريف المختار مشهور، وستعرفه والمختار.

ولعلّ وجه المتكلّم: أنّ الحكماء لمّا نفوا حدوث العالم بقضّه حدوثاً ذاتيّاً، وكذا الفضاء الموهوم السابق علىٰ جملة العالم ـ الذي قال المتكلّم: إنّه متشابه الأجزاء، ووقع العالم في أحد أجزائه، لا لمرجّح أو للإرادة، ومرّ لك أوّل[٨] الأبواب إبطاله ـ توهّموا أنهم يقولون بالإيجاب، وعاري[٩] عن التدبير بهم، حتّىٰ نسبوا لهم القول بإيجاب الطبائع، كالنار والإحراق والشمس والإشراق[١٠]، وكيف يكون كذلك، وقد أثبتوا له جميع الكمال الذاتي بالفعلية المحضة كما سمعت، ونزّهوه عن القوّة من كلّ وجه؟

لكن غير خفيّ ـ لمن تأمّل كلام المتكلّم والحكيم ـ أنّ المتكلّم يقول: إنّما يفعل بداعٍ، وهو غير ذاته، وكان بالقوة ثمّ الفعل، وإنّه يقع بعد تردّد أو تروٍّ وغير ذلك، أو بقصد داعٍ، فتكون النسبة [إمكانيّة][١١]، وبطلانه ظاهر عقلاً ونقلاً.

---

(١) «التعليقات» ص ٥٠ – ٥٢، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «ميميات». (٣) «القبسات» ص ٣١٠ ومابعدها.

(٤) انظر: «الأسفار الأربعة» ج ٦، ص ٣٠٧ – ٣٢٠. (٥) «علم اليقين» ج ١، ص ٦٩.

(٦) انظر: «اللمعة الإلٰهية» ص ٧٩.

(٧) انظر: «المطالب العالية» ج ١، ص ١٨٤ – ١٩١؛ ج ٣، ص ٧٧ – ١٠٠.

(٨) «هدي العقول» ج ٣، باب حدوث العالم واثبات المحدث.

(٩) كذا. (١٠) انظر «إرشاد الطالبين» ص ١٨٤ـ١٨٧.

(١١) في الأصل: «مكانية».

أمّا إذا قلنا: ذاته منزّه عن التردّد والضمير، ولا داعي له غير ذاته، كيف وجميع الوجود بقضّه منه تعالىٰ؟ وأنّ فعليته فعلية فوق التمام، وكذا اختياره، مع أنه لا يخفىٰ عليه شيء، فلا مناص أنّ اختياره لا يقع إلّا علىٰ طرف في أقّل من لمح البصر، بل لا يدرك له كيفيّة ولا يقدّر بزمانٍ، فداعيه إن كان ذاته فهي فعليّة محضة، فيتحقّق فيما لم يزل، وإن كان غيرها ـ سواء كان إرادة أو غيرها ـ فهو حادث معلول له، ويلزم افتقاره وعجزه، وتعطيل الذات، وكيف يتوقف فعله علىٰ خارج، والخارج فعله؟ فإمّا التسلسل أو الانتهاء إلىٰ الذات، وليس إلّا الله وخلقه ولا ثالث غيرهما، إذ لا واجب ولا قديم إلّا الله، كما سبق آخر الباب الأول[1].

فحقيقة المختار من يفعل بذاته، مع سبق العقل والفعل، العلم والقصد، لذا لا الشيء خارج عنه ولا عن انفصال؛ لتعاليه، بل فعليّة محضة، فهو بذاته يشاء المشاء الخير ذاتاً، والشرّ عرضاً.

قال السيد الداماد ﷺ:

« **وميض:** من مستصعبات العقد التعضيلية علىٰ الحكماء، ما ذكره خاتم المحصلين البرعة في الفصول المنسوبة إليه بقوله: الزام، الواجب عند الفلاسفة موجب لذاته، وكل موجب لا ينفك أثره عنه، فيلزمهم أنه إذا عدم شيء في العالم، يعدم الواجب؛ لأن عدم ذلك الشيء إمّا لعدم شرطه أو شرط علّته أو لعدم جزء علّته. والكلام في عدمها كالكلام فيه، حتىٰ ينتهي إلىٰ الواجب، لأن الموجودات بأسرها تنتهي في سلسلة الحاجة إلىٰ الواجب، فيلزم انتهاء عدم الشيء المفروض إلىٰ الواجب لذاته. وليس لهم بحمد الله تعالىٰ عن هذا الالزام مفر. انتهىٰ قوله.

وقد تجشّم في بعض رسائله للفصية عن هذا المضيق أنّ أعداد أحد المتعاندين يزيل أعداد المعاند له، والسابق لمّا كان معداً للّاحق، كان ذلك الاعداد مزيلاً لإعداد وجود السابق، حتىٰ إذا تم اعداد وجود اللاحق، زال إعداد وجود السابق بالتمام. وحينئذ يفنى السابق ويحدث اللاحق، وليس هذا دور؛ لأنّ اعداد اللاحق معلول لوجود السابق، وهو المزيل لاعداد وجود السابق فهو علة للعدم اللاحق بالسابق بالعرض، وذلك العدم شرط في وجود اللاحق، لا في اعداد وجوده، فلا يدور. وإذن يتم صدور الحوادث عن المبدأ

---

(١) «هدي العقول» ج ٣، باب حدوث العالم.

الأزلي، ويتأخّر حادث عن حادث؛ لتعاندهما، ويكون كلّ حادث علّة لزواله بالعرض، لوجود آخر بعده بالذات. انتهىٰ قوله فيما تجشّمه.

قلت: فهذا مع ما فيه من الوهن، أحقّ ما قد وقع إليّ من احتمالات القرائح هناك بالذكر. وهذا التعضيل][1] لا مناص لأحد عنه، فإنّه إمّا انعدام الحادث والمعلول بانعدام علّته التامة، وإمّا أنّ كلّ حادث في سلسلة الأعداد والاستعداد علّة لزواله بالعرض، والوجود الآخر معدّة بالذات علىٰ ما قُرر. فهب أنه كذلك لكن الكلام في العلّة بالذات، إذ ليس منها بدّ بالضرورة ولا ما بالعرض في الوجود، لو لاقىٰ انعدام مبدأ السلسلة وخلافها تعالىٰ عن ذلك»[2].

ثم أجاب **السيد الداماد** بما حاصله: «أنّ العدم الطارئ على الشيء الكائن الفاسد في الزمان حادث متجدّد في متن الواقع، وطروءه عبارة عن تجدد البطلان بعد التقرّر، وأنّ انعدام الزماني إنّما هو بارتفاع وجوده الحاصل في زمن حصوله من الفاعل وليس الفاعل فاعلاً للعدم والبطلان، وأن عدم حصول الشيء في زمان غير متحقّق الصدق إلّا في ذلك الزمان، وانتفاء المانع متقدّم علىٰ وجود المعلول بالذات تقدّماً بالطبع وإن اشتراطها بعض الأوهام المستخفية، فالعدم ليس شيئاً ما يعبّر عنه بالليسية، بل هو سلب محض وليس صرفاً، لا يخبر عنه بلفظ ولا مفهوم، إلّا أنه ليس في الحصول أمر أصلاً.

فطروء العدم علىٰ الزماني سلب وجوده في الزمان العاقب سلباً صرفاً، علىٰ أنّ في الزمان العاقب قيد الوجود المسلوب لا قيد السلب الوارد عليه، إذ الحكم بالسلب لا يتجدّد صدقه في هذا الزمان، لتحقّق صدقه حال وجود الكائن الزماني، وفي الآزال والآباد جميعاً، فالفاسد ليس هو حاصل الوجود في زمن الفساد حتىٰ يتصحّح فيه ارتفاع الوجود وتجدّد العدم، بل الوجود في زمان الفساد منتف أزلاً وأبداً.

وبالجملة: الذات الجائزة من دون إفاضة الفاعل منتفية دهراً وأزلاً وأبداً جميعاً لا في زمان، فإذا فعلها الجاهل في متن الدهر لا في زمان وآنٍ أصلاً، أو في زمان ما، بطل الحكم بعدمه في الدهر وصدق الحكم بالوجود الدهري بدلاً عنه، أو انقطع استمرار عدمه في امتداد الزمان بالوجود الحادث في الزمان بعده، فيستمرّ الوجود الفائض إلىٰ حيث

---

(١) ما بين المعقوفتين أخذناه من المصدر ص ٣٠٤، لوجود سقط في الأصل. وهذا بعض ما تداركناه.

(٢) «القبسات» ص٣.

الإفاضة | التي |تتصل بحسب الإفاضة إلىٰ الأزمنة، فإذا أمسك الجاعل المفيض عن الإفاضة باعتبار لحاظ الإفاضة إلىٰ الحدود والأزمنة، لعدم كمال الاستعداد لا لتخيل انعدام استمرار الوجود، وحصلت الليسية التي هي رأس مال طباع الإمكان الذاتي وتجدده استقبالاً، لا أنه يرتفع الوجود الذي وقع في الزمن الماضي، عن كبد متن الدهر وعن ساهرة أرض الزمان، أفليس من المنصرح أنّ ارتفاعه عن زمانه في قوّة اجتماع النقيضين، وعن الزمان البعد غير معقول، لعدم تحقّقه فيه قط؟

فإذن الزوال عبارة عن عدم الإفاضة الإبقائيّة المعبّر عنها في القرآن، تارة بـ «الحفظ» وتارة بـ «الإمساك»، وإنّه لا عدم، إلّا وهو أزلي، وإن طروء العدم علىٰ الحادث الزماني، إنّما هو تخصيص وجوده بزمان ما محدود النهاية، كما أنه كذلك بذاته، وهذا الوجود المحدود غير مرتفع دهراً، ولا عن ذلك الزمان المحدود في الجهتين.

واتّصافه بالمضي باعتبار ما بعده وتخصيص الوجود بذلك منبعث عن الفاعل بقدر استعداد المادة القابلة، إذ هذا الوجود مرهون بالإمكان الاستعدادي.

ألا ترىٰ النفس الناطقة لا تدثر بدثور البدن؟ فعدم الحادث مستند لعدم العلّة التامّة من بدء الأمر أزلاً وأبداً، كما العدم السابق قبل حصوله كذلك، لا أنه متجدّد مستند إلىٰ عدم جزء من العلّة التامّة للوجود الحاصل في زمان الكون، لأنّ علّة ذلك الوجود التامة قد دخلت في التحقّق غير منتفية أصلاً، فالعدمات لحاشية الممكن متسلسلة في العليّة والمعلوليّة بما هي متمثلة في لحاظ العقل، متمايزة بحسب الإفاضة إلىٰ الملكات، إلىٰ نهاية أخيرة، يقف عندها الأمر»[1] انتهىٰ.

أقول: وهذا منهم، وإن ظنّ حسنه ظاهراً، في دفع الإشكال، لكنّه بعيد لا يخفىٰ بقاؤه[2] بوجه.

فإنّه إذا أُسند لعدم العلّة ابتداءً ـ وهذا يتساوىٰ فيه الوجود اللاحق والعدم اللاحق ـ عاد الكلام إلىٰ وجوده وتجدده، ويرجع إلىٰ عدم العلّة الخاصة، حتىٰ يرجع إلىٰ عدم العلة من بدء الأمر، ونعيد البحث معه بما أجراه مع الطوسي[3]، وأنّه لابدّ من الانتهاء إلىٰ القول

---

(١) «القبسات» ص ٣٠٥، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) كذا.

(٣) انظر: «القبسات» ص ٣٠٤ وما بعدها.

بانعدام مبدأ السلسلة، ليرجع إلىٰ عدم العلّة التّامة أولاً.

وكلامه والسابق مبنيّان علىٰ بدء الخلق من ذاته والعود لها، وإنّه خلق الخلق بذاته، لا بفعله ومشيئته، وإليها ينتهي ولا يخرج بها شيء، والإمكان أعمّ من الكون، وجميع ذلك ممنوع كما ستعرفه، وبه يندفع الإشكال كما سيأتي.

أمّا ملّا خليل القزويني في حاشية العدّة فدفعه ـ مع شكّ حدوث المعلول، باستلزامه حدوث علّته التامّة حتّىٰ ينتهي الأمر للوجوب تعالىٰ ـ بجواز تخلّف المعلول عن علّته التامّة[1]، فخرج عن جملة العقلاء وادّعىٰ ما الفطرة تحيله، ولو فكّر وجد كلامه ظاهر التناقض، أو يكون علّة تامّة ومعلولها لا وجود له.

ومرّ لك في باب إبطال الرؤية[2]، في حديث هشام: **(لأنّ الأسباب لابدّ من اتصالها بالمسببات)**، فإنّه صريح في عدم جواز [تخلف] المعلول عن علّته التّامة.

وأقول: فخالقيّة الله بفعله، وفعل فعله بما يمكن له به وبدونه، لا ملاحظة فاعلية ولا لافاعلية، ولذا صح: أنه خالق وغير خالق بالنسبة إلىٰ القبيح، فليس بذاته ـ وإلّا لما زال تحقّق المقابلة فيه ـ فاعلة بذاته، بل بفعلها، وهذه صفة فعل.

نعم **(خالق إذ لا مخلوق)**، بكلّ اعتبار، ولكن الأشياء في حدودها، وهو معنىٰ الخالقيّة، وسيأتي في الإرادة[3]، لا أنّ المراد لا يتأخّر عن الإرادة، فهي العلّة التامة وفعل الله بها، فتدبّر.

واحتمل ملّا خليل في حاشية العدّة ـ علىٰ تقدير امتناع التخلّف ـ وجهاً آخر: بأن يقال في صورة انتفاء الحادث اليومي: «إنّ انتفاء العلة التامّة في الزمان اللاحق ـ أي زمان انتفاء الزمان الحادث ـ قد يكون لانتفاء شرط، هو الزمان السابق أو ما فيه، باعتبار أنه فيه، كالاستعداد الحاصل فيه للمادة ـ بسبب تحريكها في الزمان السابق علىٰ السابق، كما ذهب إليه الفلاسفة. ولما كان انتفاء الزمان السابق واجباً، وبقاؤه ممتنعاً لذاته ـ كما مرّ ـ لم يحتج الانتفاء إلىٰ علة حادثة حين حدوثه، وفي صورة حدوث الحادث اليومي.

---

(١) «حاشية عدّة الأصول» الورقة: ٣٥، مخطوطة برقم: ١١٤٠ في مكتبة آية الله المرعشي ﷺ، وقد نسب الملا خليل القول بجواز تخلّف المعلول عن علّته التامّة إلىٰ الخفري في حاشيته علىٰ إلهيات التجريد.
انظر حاشية الورقة ٣٥ من المخطوط الآنف الذكر الذكر.

(٢) «هدي العقول» ج ٤، باب إبطال الرؤيا. (٣) «هدي العقول» ج ٩، الباب: ١٤.

إنّ حدوث العلّة التامّة في الزمان اللاحق قد يكون بحدوث شرط، هو يقتضي الزمان السابق، وهذا التقضّي لمّا كان واجباً لم يحتج إلىٰ علّة حادثة»[١].

أقول: ولا يخفىٰ ما فيه من التعسّف مع عدم قطعه لمادة الإشكال.

والظاهر من بعض فضلاء المتكلّمين أنّ الواجب بذاته ليس علّة تامّة، فاستدفع الإشكالين بهذا الالتزام، وهو ظاهر البطلان، ولا طائل لبيانه لكل كما يريد، لا علىٰ ما أشرنا له، ومقام الذات منزّهة عن جميع الاعتبارات.

والذي يظهر لي عقلاً ونقلاً: أنّ الواجب فاعل بفعله، كما سمعت، ومثل الشرط والوقت داخل في المعلولية، لتتميم استكمالها لطفاً منه، لا لتتميم الواجب، كيف والشرط موجود؟

أما عدم الحادث، فاعلم: ما يدخل في الوجود ما يخرج عنه العدم، والفناء من [يدلّه] عن التحقق مطلقاً، بل انتقال من مقام ودرجة وجودية إلىٰ اخرىٰ، فانتقال الشيء، في حركته الوجودية الرجوعية، من مقام لآخر، يسمي ذلك الانتقال فناء، لا أنه يعدم أصلاً ورأساً، وفي النصّ: (**وإنّما تنقلون من دار**)[٢] فليس إلّا تجدّد فيض.

هذا وما يتراءىٰ من التجدّد والفناء والأصلي إنّما هو بالنظر إلىٰ المقيّدات بعضاً لبعض، أمّا إلىٰ الواجب فلا، بل ما سيكون بعلمه قبل ـ إذ لو كان كيف يكون يعلمه بذاته ـ من غير تكييف أو تصوير أو وجود للمعلوم، (**وهو الآن علىٰ ما كان**)، هذا بالنسبة إلىٰ علّة الفعلي الإمكاني أو الكوني، كما سبق ويأتي.

أمّا علمه الذاتي فميزّه عن النسبة وملاحظة الغير ولا لاملاحظة، ولا كلام فيه، ونسبة هذا التجدد له تعالىٰ بنوع تجوّز؛ لرجوعه لفعله، وكلّ ما يكون الممكن في الإمكان ويعلمه ويعلم ألوانه، وهذا نفس المعلوم. وستأتي زيادة بيان في الحديث اللاحق، إن شاء الله تعالىٰ.

هذا وعند التأمل: ما ذكره الطوسي[٣] **في الإلزام ـ [وأُريد]**[٤] قوله: «وكلّ موجب لا ينفكّ

---

(١) «حاشية عدّة الأصول» الورقة: ١٢٧، مخطوطة برقم: ١١٤٠ في مكتبة آية الله المرعشي ﷺ.

(٢) انظر: «تفسير الإمام العسكري» ص١١٧؛ «الاعتقادات» ضمن «تصحيح اعتقادات الإمامية» ج٥، ص٤٧.

(٣) عنه في «القبسات» ص٣٠٤.

(٤) في الأصل: «وارد».

أثر عنه» ـ إن أراد بعدم الانفكاك أنه يكون معه في رتبته، فباطل لا يذهب إليه أحد، كيف وطبع المعلولية يقتضي التأخّر الذاتي؟ ولم يصل لرتبة الواجب ـ بعد إيجاده العالم ـ أحد، لا قريب [ولا] بعيد، مع أنه لا وصل بين الخالق والمخلوق، وإلّا كان المحدث قديماً والواجب ممكناً، وهو محال. بل الواجب علىٰ ما كان فيما لم يزل، والممكن علىٰ ما كان من العدم الواقعي والدهري الانقاطعي فـ(الله خلو من خلقه، وخلقه خلو منه)[١].

وإن اراد بعدم الانفكاك: الانفكاك الزماني، بحيث لا يكون بين الله وخلقه شيء غير خلقه، فهذا غير واقع، فليس إلّا الله وخلقه، ولا ثالث غيرهما، ولكنّه غير نافع.

وغيره وجب لزوال الواجب بزوال من كيف، والعدم الواقعي غير منفكّ عن المعلول بعد وجوده، ولم يكن بعد الوجود ضداً للواجب، أو [بالذات][٢] ومعه في رتبته، وإنّما أوجبها في أزمنة حدوثها وأطوار وجودها، فتدبّر، فإنّه يحتاج إلىٰ زيادة لطف وتدبير.

تنبيه:

عرّف جماعة[٣] من المتكلّمين المختار: بأنه الذي إذا شاء أن يفعل فعل، وإذا شاء أن يترك ترك.

وبعض[٤] آخر فسّر قدرته بصحة الفعل والترك.

ولا يخفىٰ اقتضاء هذا الاختيار حصول جزم بعد تردّد، والواجب منزّه عنه، وأنّه يقع الترك والفعل، وهذا لا يقع إلّا من عدم إحاطة العلة التامة، أو قصور فيه بوجه.

قال الصدر في الشواهد: «إنّ تفسير قدرته تعالىٰ علىٰ معنىٰ صحة الفعل والترك لا يوافق المشهور من قواعد الحكماء كما زعمه بعضهم، لاستيجابه عندهم جهة الإمكانية في ذاته تعالىٰ»[٥] انتهىٰ. ملخّصاً

أقول: إلّا أن تريد بالصحة: إمكان ذلك، كما قالوا ـ قبل ـ في عدم منافاة اللاصدور

---

(١) «الكافي» ج ١، ص ٨٢، ح ٣. (٢) في الأصل: «بذات».

(٣) انظر: «الرسائل العشر» ص ٩٤؛ «مقاصد الفلاسفة» ص ٢٣٩؛ «المباحث المشرقية» ج ٢، ص ٤٩٢؛ «شرح المقاصد» ج ٤، ص ٨٩.

(٤) انظر: «القبسات» ص ٣٠٩؛ «شواهد الربوبيّة» ص ٥٦.

(٥) «شواهد الربوبيّة» ص ٥٦.

والصدور، لعدم وقوع القضيّة الثانية، وصحّة نسبتها لذات القادر تعالىٰ،إلّا إنهم لا يقولون به.

والسيد الداماد في القبسات جعل تعريف المتكلّم والحكيم متلازمين مفهوماً.

قال: «وإنّ مَن أثبت الثاني لا محيص له عن الأوّل، إذ كون الفاعل بحسب نفس ذاته إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، لا محالاً فهو بنفس ذاته، مع عزل النظر عن المشيئة واللامشيئة، يصحّ منه الفعل والترك، وإن كان يجب منه إذا وجبت المشيئة.

وكذا دوام الترك ووجوبه من اللامشيئة لا يصادم دوام الفعل علىٰ تقدير المشيئة. ومن المعلوم أنّ الذاهبين لقدم العالم إنّما يوجبون دوام الفعل للبارئ تعالىٰ من حيث دوام المشيئة، لأنه فوق التمام، فمشيئته كذلك، وهذا لا ينافي صحّة الترك علىٰ تقدير عدمها، فصدق الشرطيّة لا يلزم صدق الحمليّة من الطرفين.

فإذن لا خلاف إلّا في القدم والحدوث، لا في الإرادة والاختيار، فمن يفعل عن علم وإرادة لا يصحّ وصفه بالإيجاب والاضطرار عند ذي نصيب ما من البصيرة، فصحّة الفعل والترك بذاته، وكونه في ذاته بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، إن هما إلّا عبارتان للفلاسفة في تفسير القدرة والاختيار. وتسمية أحدهما اختياراً، والثاني إيجاباً خروج عن الحقّ والإنصاف»[1] انتهىٰ ملخّصاً.

وقال العلّامة الخفري[2]: لا نزاع بينهما في معنىٰ القدرة، وإنّما النزاع لفظي، ثم بيّن لزوم أحدهما للآخر كما سمعت.

أقول: وما قاله الداماد صحيح، إذ الإمكان لا يقتضي الوقوع، ولا ينافيه الوجوب بأمر آخر، لكن لا يرضىٰ بها المتكلم، فالصحة التي تلزم الحكيم غير ما أرادها المتكلّم، فإنّ إرادتها جهة القوة أو الداعي الزائد، فلا يكون الواجب محيطاً بكلّ غاية، أو وقوع القدم في الفضاء الموهوم الذي توهّموه، فهي في الفاعل.

وعند الحكيم من جهة قبول الممكن لهما، فاستبان الفرق بين الفريقين.

ثمّ ألق بسمعك لتحقيق ما نتلوه عليك، وبه يتضح لك ما في السابق من التدارك، مع بيان

---

(١) «القبسات» ص ٣٠٩، بتفاوت صحّحنا النقل علىٰ المصدر.

(٢) «رسالة إثبات الواجب» للخفري، الورقة: ٢٠٠ مخطوطة برقم: ٥٠٨٥ في مكتبة آية الله المرعشي ﷺ.

الحقّ الموعود به، فنقول:

القدرة تنقسم إلىٰ: ذاتية، وظهورية فعلية.

والأولىٰ: عين الذات بكلّ وجه واعتبار، وحكمها حكم الذات بلا كيف ولا كمّ، ولا وقت ولامعية معها بوجه، فهو (قادر إذ لامقدور) بكلّ وجه واعتبار، وهو قادر علىٰ الأشياء بمشيئته وإرادته في مايشاء، كلّ في مقام وجوده، ولا مشيئة لها فوق مشيئته في أزل الآزال.

والقدرة بالمعنىٰ الثاني: وهي الفعلية الإحاطية، إذ مقدور إمكاناً وكوناً، وهذه نفس المقدور ومنطبقة عليه، وسيأتي: (فلما وقع المعلوم)... إلىٰ آخره، وكلّ شيء في القدرة الإمكانية، وما يخرج لا شيء ولا مفهوم له، ولا يعبّر عنه، كالمستحيل الذاتي، كشريك الباري تعالىٰ، والوجوب الذاتي. ولأهل النظر هنا أغاليط، وسبق بعضها وسيأتي.

ولا اختصاص للقدرة بالفعل أو الترك لتكون [بفعل][1] وقدرة بسيطة خاصة، حتىٰ إنّ العلماء فسّروا المختار بمَن إذا شاء فعل، وإذا لم يشأ لم يفعل.

فاعلم أنّ آية ثبوت الاختيار له تعالىٰ القدرة والعلم والحياة والوجود ونحوها، ودليله هو ما ظهر لخلقه من صفة الدلالة التي لا يشبه خلقه فيها وبالعكس، وتدلّ عليه دلالة تعريف لا دلالة إحاطة واكتناه، ولا يستدلّ علىٰ وجود المؤثّر وصفته الذاتية إلّا بأثره، وهو يفيد الدلالة، ومعرفته لا معرفة إحاطة.

نعم، يدلّ علىٰ صفة فعله، وبينه وفعله مناسبة، كالكتابة تدلّ علىٰ حركة اليد وتناسبها، ولا تدلّ علىٰ الذات بحسب الحقيقة، ولا بحسب الصفة.

فنقول: الآثار تدلّ علىٰ ثبوت الاختيار له تعالىٰ؛ لانحصار الدلالة عليه فيه، بحسب ما تعرّف فيها بها، لأنها مختارة ومقدورة بحقائقها وجميع صفاتها وأحوالها، ولو كان مضطراً لما حسن تكليفه، ولو قبح تكليفه قبح إيجاده، فالتكليف لازم الإيجاد، أو قل بالعكس.

فكلّ موجود مكلّف كما دلّ عليه الكتاب والسنّة والعقل، وإن تفاوتت الأشياء في ذلك، وكلّ مكلّف مختار عقلاً ونقلاً، وإلّا قبح، بل استحال، فكلّ موجود مختار، ففاعله أولىٰ بثبوت الاختيار له، ولو توزّع في عموم التكليف حصل المطلوب، من ثبوته في المتّفق علىٰ تكليفه، والتفاوت في رتب الوجود، ونوع التكاليف لا ينافي عمومه، وتركّبه

---

(١) في الأصل: «بعض».

ـ الإنسان ـ من ماهية ووجود ـ مع الميلين والداعيين، مع المخالفة بينهما، وأنه لا يقع إلّا واحد من مقتضى الميلين، وكلاهما محتاجان إلىٰ المدد، ومدد كلّ من نوعه ـ دليل ظاهر في ثبوت الاختيار وعمومه للخلق، فتحقّق الاختيار لتحقّق الفعلين المتعاكسين منه، كفعل الطاعة والمعصية، وهو حينئذٍ إن شاء فعل وإن لم يشأ ترك، ويبقىٰ في الإمكان أن يفعل ضدّه أو مغايره، وهذا الاختيار الفعلي الحادث في الميلين.

وبقي الكلام في الاختيار البسيط، وهو أحد جزءيه، كَمَيل الموجود إلىٰ الطاعة، وكذا فعل العقل بحيث لا يفعل غيرها، فإنّه ميل بسيط عن اختيار، وإن لم يوجَد الميلان، ويكفي كونه عن علم وقصد ومقتضىٰ الذات، إذ لو كان عن جبر لكان من خارج، بغير ميل للذات، أو بخلاف ميلها، وليس هذا كذلك، ولأنه جزء من الاختيار المركّب السابق، فيكون اختياراً، وعلىٰ هذا فلا جبر في الوجود، ولا له ولا منه، فتدبّر.

بل أجزاء المركّب مختارة، لحصوله من فعله، وقبح ضدّه إليه، وقصارى ما يقال: إنّ اختياره ناقص، لأنه أحد قسمي الاختيار المركّب التام، وهو ما في الإنسان، لكنّ هذا لا يخرجه عن الاختيار مطلقاً، والإنسان حاصل فيه الاختياران المركّبان، لقوة الضدّية فيه، وظهور فعل كل منه وفيه، فيظهر فيه الفعل والترك بفعل غيره، فيتركّب حينئذٍ من إرادتين وفعلين مختلفين متعاقبين.

وعند الأكثر إطلاق الاختيار علىٰ هذا خاصّة، لظهور الفعلين والميلين، بخلاف ميل البسيط إلىٰ فعل خاصّ، أو ما يقتضيه الطبع؛ لعدم المخالف أو لضعفه، فلا يسمونه مختاراً، والفعلَ اختيارياً، فلا يضمّ الميل الآخر له.

ولقد زلّ قلم كثير هنا، فجعلوا اختيار الواجب تعالىٰ من هذا القسم، فليس له إلّا ميل واحد واختيار جهة واحدة، لإيجاب التعدّد التركيب، فعدلوا عن التعريف بـ«إن شاء فعل وإن شاء ترك»، إلىٰ أنه «إنْ شاء فعل وإنْ لم يشأ لم يفعل»، والواقع أحد الشقّين، وهي واحدة، وهو اختيار الشيرازي[١]، والداماد[٢] والكاشاني[٣] وجماعة من أهل النظر، تبعاً لعبارة الكاشاني في شرح الفصوص[٤]. ولأستاذهم ابن عربي[٥]: من أنّ وحدة المشيئة لا

---

(١) «الأسفار الأربعة» ج٦، ص٣١٨.
(٢) «القبسات» ص٣٠٩.
(٣) «الوافي» المجلد ٣، ص٣١٨.
(٤) «شرح فصوص الحكم» للقاشاني، ص٩٣.
(٥) «فصوص الحكم» ص٨٢.

تنافي الاختيار، لأنها تابعة للعلم، وهو تابع للمعلوم، والمعلوم أنت وأحوالك، وحكمه: إن شاء فعل وإن شاء ترك، راجع إلىٰ الممكن من حيث هو، فأيّ الطرفين وقع فهو الذي هو عليه، وليس للحقّ إلّا وجه واحد، وقولهم باطل.

فمشيئة الممكن التامة الكاملة من أثر المشيئة، إذ كلّ شيء منها وبها، وسيأتي: (ثم خلق الأشياء بالمشيئة)[1]، وهو يشمل الذوات والصفات والأفعال، فيجتمع فيها النقيضان، ويسندان إليه تعالىٰ إسناداً فعليّاً، ظاهراً لها بها، لا لذاته تعالىٰ، فوحدتها بالنسبة له وحدة جمع للضدّين، وبما به الرفع والاجتماع، ولا كذلك هما بالنسبة إلىٰ الممكن، ولا بالنسبة إلىٰ البسيط، وإلّا وقعت المشابهة بينه وبين خلقه في صفة الفعل، وليس كذلك، واختياره الظاهر هو ما للمشيئة، وهو ما ينسب إلىٰ جهة ذاته، وهي غيرها.

وصفات الأفعال ترجع إلىٰ الفعل، وهو لنفسه، لاستحالة الوصول إلىٰ الذات أو البروز منها، وما [يتّجدد][2] ممّا يكون من الأفعال المتغيّرة في علمه، ويعلم بها قبل وقوعها، كهي بعد وقوعها، بجهة واحدة، ولا يلزم تغيير علمه ـ كما سيأتي ـ ولا تركّب ذاته تعالىٰ، وهو ما ينسب إلىٰ فعله، واختياره ـ الذي هو حقيقة ذاته ـ لا كلام فيه، كما سبق، ومرجع الفعل والترك لفعله الذي ظهر له به.

وتفسير الاختيار بمعنىٰ القصد إلىٰ الفعل والرضا بما يفعل ـ فإنّه يدلّ علىٰ وحدة الفعل ـ ففيه ضعف، إلّا أن يفسّر القصد إلىٰ الفعل بما يشمل الفعل أو الترك.

بيان

وصفه تعالىٰ بالمتقابلين لا يصحّ، بحسب ذاته الأحدية، فإنّ فيه ملاحظة نسبة وإضافة، بل بحسب فعله وتنسب إليه لذلك، ولكنّه علىٰ وجه لا ينسب للممكن.

وقولهم: المختار أو القادر إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ـ وإنّه يصدق الشرطية، وإن استحال أحد طرفيها، فيكون اختياره وجدانيّاً بحسب الفاعل والمتعلق ـ يكذبه زيادة علىٰ ماسبق فرض قولك: وإن لم يشأ، ما ذاك إلّا لتحقّقهما في المشيئة، وهو اختياره الفعلي الذي ينسب له، والقدرة الفعلية التي هي نفس الفعل، ولا كلام في الذاتية فهي (إذ لا مقدور)، وجعل متعلّقهما الممكن علىٰ ما هو عليه ـ بحسب الذات القابلة للأمرين ـ يوجب

---

(١) «الكافي» ج ١، ص ١١٠ باب الإرادة، ح ٤. (٢) في الأصل: «يتحد».

تبعية الاختيار والقدرة منه لغيره، بحسب نفس الأمر، وهو ما عليه الممكن، وهو محال، فارجع لما قلنا لك.

إذا عرفت ذلك، نقول: قد عرفت مما سبق، أنّ فاعليّة كلّ فاعل، إمّا بالطبع أو بالقسر أو بالتسخير ـ وفي هذا جرينا علىٰ ما قالوه، وإن كان خلاف الواقع، إذ لا قسر وجبر في الوجود، ويتفاوت الاختيار والقبول، وينقسم إلىٰ مركّب أو بسيط، وللبسط محلّ آخر ـ أو يكون فاعلاً بالقصد والرضا، أو بالعناية، أو بالتجلّي.

قالوا[1]: ما سوىٰ الثلاثة الأُول: إرادي عن اختيار.

ومن أثبت للطبائع غايات، وجعل مثل العشق والشوق سارياً في الأشياء، في كلّ واحد بحسبه، فعموم لزوم الإرادة للوجود، في كلّ بحسبه، ينفي الطبيعية أيضاً، ويجعل الكلّ عن اختيار، وإن تفاوت في الأشياء، واحتمل الملّا[2] في الثالث الأمرين.

وصانع العالم عند الدهرية والثنوية[3] والقائل بالطبائع أوالاتفاق: بالطبع، وعند بعض المتكلمين بالقصد والداعي، الزائدين علىٰ ذاته، وهو الإرادة.

وعند آخر بالقصد الخالي، وعند الإشراقيين بالرضا، وعند المشائين والرواقيين بالعناية، ويعنون بها ثبوت الأشياء أزلاً في علمها، وإذا لوحظت بالزيادة أو عدمها دخلت في أحد الأقوال.

وبالتجلّي الذاتي، والتصوّر في الأطوار الإمكانية، والأعيان الثابتة ـ عند أكثر أهل التصوّف، وتبعهم عليه بعض منّا اشتباهاً، وتبعاً لابن عربي ـ فتكون خلقه حدود قائمة بالذات، تعالىٰ وتقدّس، والله تجلّىٰ [لخلقه][4] بفعله وخلق الخلق بفعله، ولم يتجلّ بذاته، فهو الفاعل بالاختيار: إن شاء فعل وإن شاء ترك، عن قصد وعلم، ومرجعها لفعله، بغير تروٍّ أو تردّد فيه تعالىٰ، ومرجعهما لواحد.

ولا لذاته لوازم، والله الفاعل بفعله الظاهر به، لا بذاته، فهو خالق لبعض ولم يخلق الآخر، والمتقابلان مرجعهما للفعل، لا للذات، ولا وجه مصحّحاً لباقي الأقوال غير

---

(١) انظر: «المظاهر الإلٰهية» ص١٠١؛ «كتاب العرشية» ص١٤.

(٢) «كتاب العرشية» ص١٤.

(٣) للتوسعة في أقسام الفاعل، انظر: «شرح العرشية» ص٢٥٦ ومابعدها.

(٤) في الأصل: «لفعله».

المختار، وإن زعم الملّا: أنّ لكلٍّ وجهاً يمكن تصحيحه به.

وماتضمّنه هذا الحديث، من إثبات القدرة له تعالىٰ ولا مقدور، ظهر بعد معرفة ما سبق: من أنّ العلم ذاته ولا [معلوم][1] للفعلية المحضة، ولعدم التعطيل ولعدم [تصور][2] حدوث الكمال للعلّة من [المعلول][3] إنّما ذلك في العلّة الناقصة، لا التامة، كواجب الوجود.

نعم، يلزم المتكلّم حيث إنّ عنده الواجب ليس علّة تامّة، ولهذا أدخل الشروط، ورفع الموانع فيها، فهي متمّمة لفاعليته وشرط لها.

[فقل][4] له: عميت نفسك، فهو تعالىٰ أوّل الإيجاد، حيث لا موجود مطلقاً، فهل مانع أو متوقّف علىٰ شرط، والشرط منه؟ فهو حينئذٍ علّة تامّة أو ناقصة؟ فإن كانت ناقصة فليس بواجب، وما يتمّم عليّة العلة التامة. وإن كان علّة تامة فهو الآن علىٰ ما كان، ما يتغيّر من خلقه الخلق، ولا يساويه أحد، بل علىٰ مالم يزل: علّة تامة.

فإذن مثل الشرط ـ وزوال المانع في بعض الموجودات ـ إنّما هو لتحقق قابلية معلولية المعلول ولطف به، ولا لتتميم علّية الفاعل وإصداره، وهو في ذاته كذلك، ولا مضادّ له ولا منافيَ، فتأمل. وكيف يكون شرط مصحّح لعلّية أو يمنعه مانع، هو منه، والله محيط بالكلّ؟

نعم، بلطفه تعالىٰ عمل، بمقتضىٰ الأسباب والمسبّبات ـ لا بحسب السبب الفاعلي ـ إظهاراً للرحمة وعلو الحجّة، وتتمة لمراتب كمال الخلق، فجاء الشرط والوقت وغير ذلك، لا بالنسبة لفاعليته تعالىٰ، إذ لا مضاد له، وإلّا فننقل إليه الكلام، وإمّا منه ـ فلا يكون شرطاً له ـ أو قديم، وهو محال، أو التسلسل، وهو باطل، فاطرح القيل والقال.

نعم، ما ذكروه جاز في الممكن، لأنه علّة ناقصة، وحيث غلب عليهم ذلك قاسوا الواجب علىٰ أنفسهم، كيف والمختار ما يصحّ منه الصدور واللاصدور؟ لا كما قالوا، ومنشؤهما ذاته تعالىٰ، علىٰ ما أشرنا لك به، لا علىٰ ما يقول المتكلّم وأهل النظر.

وهو مختار بذاته، فهو علّة تامة، وإلّا لم يكن مختاراً، بل مضطرّاً ومسخّراً، فليس الشرط وزوال المانع [مصحّحين][5] لعليّته تعالىٰ ـ بل لمعلولية المعلول ـ لكونها أكمل،

---

(١) في الأصل: «معلول».
(٢) في الأصل: «قصور».
(٣) في الأصل: «المعلوم».
(٤) في الأصل: «فعل».
(٥) في الأصل: «مصحّح».

وإلّا فهو قادر علىٰ إيجاده بغيره، ولكن كمال حكمته وعلمه الذاتي يوجب فعل اللطف، ومنه الشرط، وأن يكون كلّ فرد جامع لما يمكن في حقّه.

والذي أوجب لبعض الفضلاء ـ فألقىٰ نفسه في اليمّ بغير سباحة ـ توهّم أنّ علمه لو كان علّة تامة ـ كما يقوله الحكماء ـ لزم الإيجاب ـ كإيجاب الطبائع ـ وقدم العالم، ولا قديم سواه، وسبق لك عدم القائل منهم بهذا الإيجاب، وإنّما يلزم القدم الزّماني، بل لا زمان قبل، أما الذاتي فلا، وكذا الحدوث الدهري لما سوىٰ المشيئة ـ كما مرّ[1] أول الكتاب ـ فالتجأ إلىٰ الفضاء الموهوم ـ وصرّح بأنه علّة ناقصة، ولزمه أن يكون زمانياً، وغير ذلك من المفاسد اللازمة له عقلاً ونقلاً، كيف وقد كان لم يزل ولا شيء معه، وهو الآن علىٰ ما كان؟ وظهور البطلان غير خفيّ.

ومن العجب أنه يقول: قادر إذ لا مقدور متعقّلاً، وعالم إذ لا معلوم غير متعقّل، وهما واحد، إذ علمه قدرته، وقدرته ذاته وعلمه بلافرق، وسبب ذلك حكمهم علىٰ الله بما يتوهّمونه [ويحْدثونه][2] حيث إنّ القادر [عندهم][3] يتصف بها قبل إيجاده لما يريد إيجاده، ولا يكون متصفاً بالعلم إلّا مع معلوم غيره، أوَ لا عَلِم أنّ هذا مكتسب، وزائد كماله؟ بل لا تكون القدرة قبل الفعل في الممكن أيضاً، إلّا علىٰ المعنىٰ البعيد، كما ستعرفه في أبواب الأفعال.

تنبيهان

التنبيه الأول: غير خفي علىٰ أنّ كماله الذاتي ـ وأنه لا مانع له ولا مضاد، وأنّ نسبة ذاته للكلّ واحدة لا تختلف بوجه، وإلّا كان بالفعل مع بعض وبالقوّة مع آخر، وأنه فوق التمام بما لا يتناهىٰ، وغير ذلك ـ يوجب عموم قدرته لكلّ شيء، ولا يمتنع منها شيء: ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾[4]، ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[5].

وعدم دخول الممتنع الذاتي في الوجود لا يوجب تخصيص القدرة، إذ هو لا شيء محضاً أصلاً، ولو كان شيئاً كان مقدوراً، ومرّ لك ـ في حديث البيضة، في سؤال الزنديق

---

(١) «هدي العقول» ج ٣، باب حدوث العالم.
(٢) في الأصل: «وبحدوث».
(٣) في الأصل: «منهم».
(٤) «البروج» الآية: ٢٠.
(٥) «المائدة» الآية: ١٢٠؛ «الروم» الآية: ٥٠.

هشام[١] ـ: (أنّ ذلك عجز ولا ينسب إلىٰ الله تعالىٰ، والذي سألتني لا يكون)[٢]، ومرّ لك التوفيق بين الحديثين.

فلا يصحّ قول: إنّ الله لا يقدر عليه، إذ لا مفهوم له أصلاً، وكذا لا ينافي القدرة عدم فعله القبيح، لوجود الصارف له عنه، وهو إحاطة علمه وحكمته، بل قال تعالىٰ: ﴿لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَىٰ النَّاسَ جَمِيعاً﴾[٣] ﴿وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾[٤]، فلا يقال: إنّ هذا الشيء لا يقدر عليه.

وأمّا قوله تعالىٰ: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾[٥]، حيث أثبت الأشدّية فيها، فتكون قدرته عارضة، بناء علىٰ أنّ الاختلاف في الأشدّية إنّما يكون في الأمورالعارضة، فباطل، بل تكون في الذاتيّين والذاتي والعرضي، أو هو بمعنىٰ: شديد، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾[٦] أي هيّن، أو نسبة الأهونيّة بالنسبة إلىٰ معتقدهم، حيث أقرّوا بالبداية، وهي إيجاد لا من شيء، فكيف أنكروا الإعادة، وهي من شيء؟ والأول أشدّ بالنسبة لهم ومجرىٰ عاداتهم، فكيف أقرّوا بالأصعب وأنكروا الأسهل؟، هذا ممّا لا يخفىٰ بطلانه، إذ تجويز الأشدّ يقتضي تجويز الأضعف بديهة، فنزلت كذلك للردّ عليهم.

فبطل قول النظّام[٧]: أنه لا يقدر علىٰ القبيح، إذ لو صحّت لكان ممكناً بالنسبة إليه، ولا يلزم من [فرض][٨] الممكن محال، فتفرضه واقعاً، فإمّا أن يكون عالماً بقبحه أو لا؟ والثاني يوجب الجهل، والأوّل يوجب احتياجه، وإلّا لما صدر، إذ الغني عن الشيء، العالم بقبحه، لا يفعله إذا كان حكيماً، فلو وقع، فما كان إلّا لحاجة، فلو كان قادراً عليه لزم إمّا جهله أو حاجته.

والجواب: أنّ إمكان الشيء في نفسه ـ أو بحسب أصل القدرة ـ لا ينافي عدم وقوعه بسبب الحكمة وكمال العلم، فيمتنع وقوعه من حيث العلم والحكمة، لا من حيث ذاته،

---

(١) كذا، والرواية عن الصادق عن أمير المؤمنين عليهما السلام، وليس في طريقها هشام.

(٢) «هدي العقول» ج٣، الباب الأول.

(٣) «الرعد» الآية: ٣١.

(٤) «الإسراء» الآية: ٨٦.

(٥) «فصّلت» الآية: ١٥.

(٦) «الروم» الآية: ٢٧.

(٧) «إرشاد الطالبين إلىٰ نهج المسترشدين» ص ١٨٨.

(٨) في الأصل: «فرط».

ولا من وجه آخر، فلا يقال: إنّ الله لا يقدر عليه، وإن فرض أنه من قبيل المستحيل الذاتي الداخل في ما سبق له يصحّ هذا القول، ولا يوجب تخصيص القدرة.

وقد أخبر الله تعالىٰ في كتابه عن قدرته عن أشياء لم تقع؛ لعدم مشيئته، وما ذاك إلّا لعدم منافاتها الحكمة، وسبق لك.

وبطل أيضاً مذهب عباد بن سليمان الصيمري: «وهو أنّ الله لا يقدر علىٰ خلاف معلومه. وتقرير حجته: أنّ ما علم الله وقوعه واجب الوقوع، وما علم عدمه ممتنع الوقوع، وإلّا لزم انقلاب علمه جهلاً، وهو محال.

فخلاف ما علم وقوعه ممتنع، وخلاف ما علم عدمه واجب، فيصدق قياس هكذا: خلاف معلومه واجب أو ممتنع، ولا شيء من الواجب والممتنع بمقدور عليهما، فلا شيء من خلاف معلومه بمقدور عليه.

أمّا الصغرىٰ فلما قرّر، وأمّا الكبرىٰ فلأنّ متعلّق القدرة يصحّ وجوده ويصحّ عدمه، والواجب لا يصحّ عدمه، والممتنع لا يصحّ وجوده، فلا قدرة عليهما.

والجواب من وجوه:

الأول: أنه يلزمكم أنّ الله لا يكون له مقدور أصلاً، إذ كلّ شيء إمّا معلوم الوجود، ونقيضه ممتنع، فيكون واجباً أو معلوم العدم، فيكون ممتنعاً ونقيضه واجباً، والواجب والممتنع غير مقدور عليهما، فلا قدرة علىٰ شيء أصلاً.

الثاني: وأيضاً الوسط في قياسكم غير متّحد في المقدمتين، فإنّ الواجب والممتنع في الصغرىٰ هما الحاصلان بالغير، فهو متعلّق العلم بنقيضهما، وفي الكبرىٰ الذاتيان، فإنّ المنافي للقدرة هو الوجوب الذاتي والامتناع كذلك، مع أنّك قد عرفت أنه لا شيء أصلاً، فلا يقال: إنّه غير مقدور، وإذا لم يتّحد الوسط فلا نتيجة»[1].

أقول: أمّا الجواب ـ كما اشتهر علىٰ لسان المتكلّم ـ بأنّ العلم تابع، والتابع غير مؤثّر ـ فلا يتغيّر الشيء من إمكانه الذاتي إلىٰ الوجوب أو الامتناع فلأنّ التابع متأخّر، ولا شيء من المتأخر بمؤثر ـ فباطل. فكيف يكون علم الله تعالىٰ تابعاً وهو عين ذاته، وليس بانفعالي؟ بل فعلي سابق للأشياء، حيث لا معلوم، وهو نفس القدرة التابعة، كالذات.

---

(١) «إرشاد الطالبين إلىٰ نهج المسترشدين» ص ١٩٠، بتصرف، صححناه علىٰ المصدر.

وبطل أيضاً مذهب أبي القاسم الكعبي، فإنّه نفىٰ عنه تعالىٰ القدرة علىٰ مقدور العبد، «إذ فعل العبد إمّا طاعة، أو سفه، أو عبث، لأنه إمّا لغرض أو لا، والثاني: عبث، والأوّل: إمّا موافق للأوامر الشرعية أو لا، والأول: طاعة، والثاني: سفه، ففعل العبد لا يخلو عن هذه الثلاثة، فلو قدر الله علىٰ مثله لوصف فعله بالطاعة أو العبث أو السفه، والأول يوجب أن يكون له تعالىٰ آمر، وهو محال، والأخيران قبيحان عليه تعالىٰ»[1].

أقول: ولا يخفىٰ بطلانه، إذ المماثلة من كلّ وجه يوجب كون الباري ممكناً، وهو محال، فيكون من قبيل نفي النقص عنه تعالىٰ. ثمّ والاختلاف في العوارض لا يوجب الاختلاف في الحقيقة، فهو يقدر علىٰ مثل فعل العبد ويوصف حينئذٍ بغير هذه الأقسام الثلاثة، مع أنّا نقول: إنّه يقدر علىٰ مثل السفه والعبث، لكن الصارف له موجود، وهو لا ينافي القدرة بل يؤكّدها، فافهم.

وبطل أيضاً مذهب الجبائيين[2]: أبي علي وابنه أبي هاشم، وجماعة من المعتزلة: وهو أنه تعالىٰ لا يقدر علىٰ عين مقدور العبد، وإن قدر علىٰ مثله، وإلّا اجتمع قادران علىٰ مقدور واحد، وهو محال، وإلّا اجتمع النقيضان، إذ المقدور شأنه الوقوع عند وجود داعي القادر عليه، والبقاء علىٰ العدم عند وجود الصارف، فلو كان مقدور واحد موجوداً من قادرين، وفرض وجود داعي أحدهما وحصول صارف في وقت آخر واحد، لزم وجوده بالنسبة إلىٰ الداعي، وعدمه بالنسبة إلىٰ الصارف، فيجتمع النقيضان.

وفي إرشاد الطالبين شرح نهج المسترشدين[3] ـ والشارح إمامي، والمتن للعلّامة ـ: أنّ المرتضىٰ والطوسي تابعاهما علىٰ ذلك.

ولا يخفىٰ بطلانه، إذ لا تحقّق للمشاركة، ولو فرض فيقع مقدور الله تعالىٰ الذي هو أقوىٰ، ومنع من هو أقوىٰ لا ينافي مقدورية الآخر مطلقاً.

وأنت إذا حقّقت ما أسلفناه مع ما سبق ـ من أنّ مثل الشرط وزوال المانع غير داخلين في قادريّة الواجب ومصحّحين لها، لأنها ذاته، وإن دخلت في قادريّة العبد وصحّتها ـ لايخفىٰ عليك بطلان هذه الهوسات الخالية، فثبت عموم القدرة، لعموم علّيته للكلّ

---

(١) «إرشاد الطالبين» ص١٩١ - ١٩٢ بتفاوت صححناه علىٰ المصدر.

(٢) انظر: «إرشاد الطالبين» ص١٩٣.

(٣) «إرشاد الطالبين» ص ١٩٣.

وتساوىٰ النسبة، فتعمّ القدرة وإن لم تستلزم الوقوع، ولا يبقىٰ شيء من كماله في حيّز الإمكان، إذ ليس هذا الوقوع الجزئي بكمال، بل نقص، فيجب عدم الوقوع، فتفطّن، فسبحان من لا يعجزه شيء في السماوات ولا في الأرض وهو السميع العليم.

ونقله بعض[١] شرّاح الباب الحادي عشر، عن المرتضىٰ والطوسي، وهو من سهو القلم.

التنبيه الثاني: أمّا قول المتكلّمين: [إنّ الحكماء يقولون: إنّ الله واحد لا يصدر عنه إلّا واحد][٢] ـ أو يلزمهم من ذلك، حيث ذهبوا إلىٰ أنّ الله واحد حقيقي من كلّ جهة، والواحد كذلك لا يصدر عنه إلّا الواحد ـ فباطل، كيف وصدور الكثرة حينئذٍ مستحيل، وذلك لنقص المقدور، لا القدرة.

وأمّا مسألة الصدور [فقد أُشير إلى][٣] برهانها عقلاً، وأُشير لها نقلاً في حديث: (أوّل ما خلق الله تعالىٰ العقل)[٤]، وفي آخر: (روحي)[٥]، وعدّها العقل، فالنسبة إليه كالنسبة إلىٰ الشرط، وهو شرط للمعلول، كالقبض [للرهن][٦]، وإلّا فلا خلاف في إنشائه الكلّ ـ تعالىٰ ـ كيف والشرط منه؟ ولو أوجب إثبات خلق لغير الله تعالىٰ في الجملة |لزم| نفي قدرته تعالىٰ، وإثبات شريك، |و| لزم إمّا مذهب الجبرية، أو أنّ الله لم يباشر الأشياء، مع أنّ الله يقول: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[٧] (وبك أُثيب وبك أعاقب)[٨]، علىٰ لسان نبيه.

وقال في خلق الجنين: بعث الله ملكين خلّاقين يخلقان في الأرحام ما يشاء، والبرهان علىٰ ذلك قائم، ولكن عدم التمييز يوجب أكثر من ذلك، إنّما يوجب لو كان استقلالاً، كالشريك لله، وكذلك لم يذهب لذلك إلّا من أثبت شريكاً، كالثنوي وما ماثله من عبدة النجوم، وليسوا بالحكماء المعنيين، بل أبطلوا كلامهم.

---

(١) لعلّه يقصد الشارح مقداد السيوري.

(٢) انظر: «النافع يوم الحشر» ص ٢٠، وفي الأصل هكذا: «إنّ الحكماء يقولون: إنّ الله لا يصدر من واحد».

(٣) في الأصل: «فهو أثر».

(٤) «الكافي» ج ١، باب....، ص ٢١، ح ١٤؛ «غوالي اللآلىء» ج ٤، ص ٩٩، ح ١٤١.

(٥) «بحار الأنوار» ج ٥٤، ص ٣٠٩.

(٦) في الأصل: «للرطب».

(٧) «المؤمنون» الآية: ١٤.

(٨) «بحار الأنوار» ج ١، ص ٩٧، ح ٩.

قال الطوسي في شرح الإشارات ـ بعد أن نقل اعتراض أبي البركات[١] عن الحكماء ـ: «إنّهم ينسبون المعلولات الأخيرة إلىٰ المتوسطة، والمتوسطة إلىٰ العالية، وإنّ الواجب نسبة الكلّ إلىٰ المبدأ الأوّل» وهذا تناقض.

قال: «هذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية فإنّ الكل متّفقون علىٰ صدور الكلّ منه تعالىٰ، وأنّ الوجود معلول له علىٰ الإطلاق، وإن تساهلوا في نسبة معلول إلىٰ ما يليه، كما يسندونه إلىٰ العلل الاتفاقية والعرضية، وإلىٰ الشروط وغير ذلك، لم يكن ذلك منافياً لما أسّسوه»[٢] انتهىٰ.

أقول: وبالجملة: المفيض للوجود ومعدن الجود هو تعالىٰ، وما سواه شروط وأسباب أجراها بلطفه. قال الصادق عليه السلام: **(أبىٰ الله أن يُجري الأشياء إلّا بأسبابها)**[٣]، قال تعالىٰ: ﴿وآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شيْءٍ سَبَباً﴾[٤] ﴿لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ﴾ الآية[٥].

وعنهم عليهم السلام: **(يمسك الأشياء بعضها ببعض ويمسك الكلّ بقدرته)**[٦]، ولا عجب من أبي البركات أستاذ الرازي في التشكيكات، وهو موافق لمذهبه وهو الجبر، وتبعه ولا يقول به بغير جبر، فتدبّر.

قوله: ﴿فلمّا أحدث الأشياءَ وكان المعلوم، وقع العلم منه علىٰ المعلوم، والسمع علىٰ المسموع، والبصر علىٰ المبصر، والقدرة علىٰ المقدور﴾.

---

(١) هو أبو البركات البغدادي، فيلسوف عربي من أصل يهودي، اعتنق الإسلام علىٰ مذهب السنّة، وتوفّي سنة ٥٦٠هـ له كتاب «المعتبر» وفيه تأثّر بابن سينا ومذهبه في العقل الفعّال، وذكر الشهرزوري أنّ أكثر الشبه التي أوردها الرازي علىٰ الحكماء لأبي البركات البغدادي.
انظر: «معجم الفلاسفة» ص٣٣؛ «كتاب المعتبر» ج٣، ص٢٣٩.

(٢) «شرح الإشارات» ج٣، ص٢٤٩، بتفاوت صحّحناه على المصدر.

(٣) «غوالي اللآلئ» ج٣، ص٢٨٦، ح٢٧؛ «بصائر الدرجات» ص٦، ح١، وفيها: (إلّا بالأسباب) بدلاً من (إلّا بأسبابها).

(٤) «الكهف» الآية: ٨٤.

(٥) «الحجّ» الآية: ٤٠.

(٦) «التوحيد» ص٥٨، ح١٥، وفيه: (وهو يمسك الأشياء بأظلّتها... وإنه حامل الأشياء بقدرته)؛ ص٤٤٠، ح١، وفيه: (إلّا أنّ الخلق يمسك بعضه بعضاً... والله عزّ وجلّ وتقدّس بقدرته يمسك ذلك كلّه).

أقول: مثله في التوحيد[1] وغيره، وهو صريح ـ كما لا يشتبه علىٰ ذي فطنة ـ [في][2] أنّ علمه تعالىٰ غير تابع للمعلوم، كما اشتهر عند المتكلّمين[3] واقتفاهم جَمٌّ غفير، وإلّا لما صحّ وقوع العلم منه علىٰ المعلوم، بل وقع له العلم من المعلوم، وهو باطل.

وهذا الوقوع التعلّقي هو النسبة التي عناها المتكلّم، وجعلها علمه ـ تعالىٰ ـ الأزلي، مع أنها حادثة، ولو كانت خارجية كانت زائدة، وتكون موجودة فيه، فتحتاج إلىٰ تعلّق آخر، وهكذا، أو اعتبارية: فلا شيء، والأول أيضاً: يقتضي المغايرة الخارجية، والثاني: الاعتبارية، ففي التحليل ترجع إلىٰ شيئين، كالماهيّة والوجود.

وأيضاً كيف يكون كذلك، والمعصوم يقول: (وقع العلم)؟ فهو منه صريح في التبعية، وأنه ليس نسبة ولا صورة كما يتوهّمه الحكيم[4] وجعل المعلوم هو علمه تعالىٰ، وهو (عالم إذ لا معلوم) بعلمه الذاتي الأزلي، وسبيله سبيل ذاته تعالى ووجوده.

فالكلام في وجوده وصفاته بحكم واحد، بلا فرق أصلاً، ولا بينهما فرق بوجه، وكذا الكلام في القدرة والسمع والبصر والحياة، فليس تعرف من صفاته ولا تدرك، إلّا كونه موصوفاً بالكمال، وتستدلّ عليه بإفاضة العلم، أو بوجوب نفي الجهل، أو غير ذلك، أو بلوازمه، كالحضور أو غير ذلك.

أو كونه نسبة أو صورة أو حضوراً، كما هو متعارف، فهو خوض في الذات، وتكييف لها، فلا تدرك، لكون الذات بذاتها كاملة فيما لم يزل، ومنشأ ذلك ذاتها بذاتها [لا][5] بكيفية، ولا غير ذلك.

فاتّضح لك ممّا أسلفناه أنّ كلام المتكلّم والحكيم في الصفات الذاتية غلط، واكتناه للذات، ووصف لها بالكيفيات، فسبيلها ووجوده واحد بلا فرق، حتّىٰ بالاعتبارات والتخيّلات.

---

(١) «التوحيد» ص ١٣٩، ح ١. (٢) في الأصل: «على».

(٣) انظر: «إرشاد الطالبين» ص ١٩١، ص ١٩٨ – ١٩٩.

(٤) انظر: «شرح المواقف» ج ٨، ص ٧١؛ «إرشاد الطالبين» ص ٢٠١.

(٥) في الأصل: «الا».

قوله: ﴿قال: فإن قلت: فلَم يَزَلِ اللهُ متحرّكاً؟ قال: فقال: تعالىٰ الله عن ذلك، إنّ الحركة صفة مُحدَثة بالفعل﴾.

أقول: يحتمل ـ ما سأله عنه الراوي وعنىٰ به الحركة ـ وجوهاً:

الوجه الأول: أنه إذا كان العلم ـ والقدرة والسمع والبصر ـ ذاتياً، فتوهّم أنّ العلم الحاصل له كالضمير، وهو يستلزم الحركة الفكرية في المعلومات.

فأجابه عليه السلام بأنّ الحركة من حيث هي ـ سواء كانت غيبيّة فكرية أو حسيّة ـ محدثة بالفعل، الذي هو المشيئة ـ كما ستسمع[1] **(خلق الله المشيئة بنفسها، وخلق الأشياء بالمشيئة)** ـ والمحدث لا يصحّ إثباته للقديم فيما لم يزل، فلو كان لله ضمير وتصوّر كان متحرّكاً، فينتقل من حال إلىٰ حال، وانتهىٰ أيضاً واكتنه، مع أنّ ذلك الضمير ما هو؟

الوجه الثاني: ما قاله محمد صالح، وهو: «لعلّ المراد بالتحرّك: التغيّر، والانتقال من حال إلىٰ حال، فكأنّ السائل توهّم أنّ العلم ـ والسمع، والبصر، والقدرة ـ إذا كانت عين الذات ومتعلّقها، وهو المعلوم ـ والمقدور والمسموع والمبصر ـ يتغيّر ويتبدّل من حال إلىٰ حال، كان العلم ـ يعني الذات ـ تتغيّر بتغيّره من حال إلىٰ حال أيضاً.

فأجابه عليه السلام: بأنّ الحركة صفة حادثة متعلّقة بالفعل الحادث، وهو المعلوم، وأخواته دون الفاعل، أعني الذات المقدّسة المنزّهة عن طريان التغيّر والانتقال»[2] انتهىٰ.

الوجه الثالث: مانقله محمد صالح وحكاه بلفظ قيل، وهو أنّ «المراد بالتحرّك والحركة هنا: الإيجاد والخلق، ومنشأ السؤال أنّ السامع لما سمع أنّ صفاته تعالىٰ ـ مثل السمع والبصر وغيرهما ـ عين ذاته الأزليّة، توهّم أنّ الخلق والإيجاد أيضاً، فتوهّم أنه تعالىٰ لم يزل خالقاً موجِداً، فأجاب عليه السلام بأنّ صفاته القديمة الذاتية عين ذاته، والخلق والإيجاد من الصفات الحادثة الفعلية».

ثمّ اعترض بعد نقله بأنه: «لا مجال لهذا التوهّم بعد سماع السائل قولَه عليه السلام: **(ولا معلوم ولا مسموع ولا مبصر ولا مقدور)**، وقولَه: **(فلمّا أحدث الأشياء)**»[3] انتهىٰ.

---

(١) في باب الإرادة من هذا المجلد.　　(٢) «شرح المازندراني» ج٣، ص٣١٩.

(٣) «شرح المازندراني» ج٣، ص٣٢٠ – ٣٢١.

أقول: ولا يخفىٰ أنّ ما [أورده هذا المورِد][1] وارد عليه، وداعٍ لذلك التوهم، فلا مجال أيضاً، بل توهم أن يكون جميع الصفات ثابتة له، في ما لم يزَل، بعد سماعه ـ بعد ذلك ـ الصفات الذاتية أقرب من الوجه السابق، وجعل الكلّ واحداً، فسأل عن الحركة، وظاهر أنّ هذا لا يدفع بقوله: (ولا معلوم) محالاً، ويدّل عليه أنه سأل بعد عن الكلام أيضاً.

فمراد السائل معرفة الصفات الحادثة، التي قيامها بالذات قيام صدور، وهي صفة الفعل وليست بالكمال الذاتي له، ومن صفات الذات الغير المغايرة له بوجه، بل هي هي، والظاهر أنّ السائل ذو [عبارة][2] ظاهرة عن الحركة: أزلية أم لا؟ [تعالىٰ الله عن][3] ذلك، ولم يَرْعِ كلام الإمامعليه السلام قبل، أو أنه توهّم من أزلية القدرة أنّ معها ملاحظة مقدور ـ علىٰ زعمه ـ لعدم اندفاعه كما سبق.

قال: «فلم يزل متحرّكاً علىٰ سبيل الإخبار، أو لأنه لمناسبة بينه وبين الخلق، كما زعم بعض [أهل] الأقوال الضالّة، وهذا يوجب ثبوت الحركة له أزلاً، فقال السائل ذلك، بناءً علىٰ ما في وهم نفسه، فدفع الإمامعليه السلام توهّماته بقوله: (إنّ الحركة)... فإنّها مفعول، والمفعول حادث بفعله، كما لا يخفىٰ، وهو وجداني مسلّم، فلا يكون قبل الفعل، إذ لا ذكر له فيها ومعها، وليس الخلق معه بالذات قبله، بل لا يكون في رتبة الفعل ولا عينه، فضلاً عن كونه في رتبة محدث الفعل التي هي ذاته، فيكون دليلاً، أنه لمن المحال. وهي أيضاً توجب التغيير، ولا يصحّ عليه تعالىٰ، فإن كان ففي الخلق، وهو لا يوجبه في ذات الخالق، إذ لا ذِكر له فيها ومعها، وليس الخلق معه الذات، بل بالفعل، فحركة خالقية الخلق بفعله قائمة مجعولة بنفسها، وكذا باقي المفعولات، مثل ما سيأتي: (وخلق الخلق).

وعرف من قولهعليه السلام: ([إنّ الحركة صفة محدثة][4] بالفعل) ـ وهي مفعول ـ أنّ المفعول ما حدث بفعل الفاعل، لا ما وقع عليه فعل الفاعل، كما اشتهر عند النحّاة، فالضرب الحادث علىٰ زيد هو المفعول، وهو حادث بفعل زيد، وهو حركته المطلقة، لأنه ذات زيد الذي وقع عليها الضرب، وهذا ظاهر.

ولو كان ما وقع عليه فعل الفاعل لزم أن يكون قديماً مع الله، أو التعطيل، وعدم دلالة الأشياء علىٰ الله بحقائقها وفطرها، والكلّ محال.

---

(١) في الأصل: «يرد به هذا الوارد».

(٢) في الأصل: «غباوة».

(٣) في الأصل: «أو عندك».

(٤) في الأصل: «وصفه».

وأيضاً إذا كان محدث بفعله لا يكون اشتقاقه ولا مبدؤه إلّا منه، والله المحدث بالفعل، لا بالذات المجرّدة، فلا تقوّم للحركة في الأزل، مع أنّ وصفه بها أزلاً يوجب العالم، وحصول التضادّ والضدّين فيه.

فالفاضل الحركة، فهي إمّا عن سكون أو إلىٰ سكون، وأقلّه بحسب الملاحظة الذكرية، فإن ذكر أحد الضدّين يوجب ذكر الآخر.

ولمّا بقي السكون؛ لعدم ذكره، وجب نفي الحركة أيضاً، وإن لوحظا معاً ففساده بديهي، وما أشبه هذا التوهم من السائل في ذات الله من ثبوت الحركة أزلاً، إذ كان فاعلاً بذاته، وإلّا ما قاله بفعله، وستسمع: (وخلق الأشياء) ـ ومنها الحركة ـ بفعله، فلا مناسبة ذاتية، ولا يشتقّ لها حركة أو غيرها من ذاته، بل من فعله.

[و]أمّا توهمه عمران الصابي، في حديثه المشهور مع الرضا عليه السلام، حيث قال للرضا عليه السلام: أليس قد كان ساكتاً قبل الخلق، لم ينطق ثمّ نطق، والسكوت سكون، والنطق توجب الحركة؟، فقال عليه السلام له: (لا يكون السكوت إلّا عن نطق)[1]، وهما مندفعان عن الذات ومنفيان، ولا ذكر لهما فيضاف معها، وهو صالح للحركة، صالح للسكون أيضاً.

وأما حدوث الحركة والسكون فبالفعل، لا بالذات نفسها، فآيات الوجود تدلّ عليه في قولك: كاتب وقائم ونحوها، وكذا السكون، سواء فسّر بالعدم الخاص أو الكون الثاني.

ولو كانت بالذات ومنها ما اتّصفت بمقابلها، فدلّ علىٰ أنه بالفعل، وإليه مردّهما ومنه اشتقاقهما، ولا ذكر لشيء غير الذات في مقامها، لا عيناً ولا فرضاً، ولا نفياً ولا إثباتاً، لا مفعول ولا فعل، لعدم [أحقيّة] القدم لغيره، وعدم تغيير أوليته، والأحوال لا تبدّل عليه، ولا يتغيّر بخلقه، فيحدث في ذاته ما أحدثه، وتقوم فيه آية الإمكان، فيكون ممكناً، فتدبّر.

ومما سمعت، يمكنك تصحيح الوجوه المذكورة أوّل الكلام.

تتمّة:

ومن هفوات محمد صادق ما قاله في شرح ما سبق من الحديث، ونحن ننقله مقطّعاً.

قال: «العلم ظهور المعلوم للعالم، والظهور صفة الوجود أوّلاً، وللماهيات ثانياً،

---

(١) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٧١، ح١، صححناه علىٰ المصدر.

وبواسطة الوجود، لأنّ الوجود ظاهر لذاته، والماهيّات ظاهرة بالوجود، فظهور الماهيّات بظهور الوجود بالعرض، والوجود عين الواجب تعالىٰ».

أقول: كلّه ضلال، ولا يجري في ذات الله وعلمه، وليس العلم ظهور المعلوم، فهو حينئذٍ إمّا كيف عارض أو نسبة، ولم يكن محيطاً بالمعلوم بكلّ جهة، وليس علم الله تعالىٰ كذلك، ويكون محلّه قديماً ويتّصف الله بالجهل، وإن جعلت المعلوم نفس الظهور، وهو نفس ذات العالم ـ كما هو ظاهر كلامه، والموافق لقواعده، قواعد أهل التصوّف ـ كان المعلوم والعلم وذات العالم واحداً، وهذا باطل متفرّع علىٰ وحدة الوجود.

وبديهة أنّ الظهور صفة ذات الظاهر، ولا يكون عين الموصوف، ولا في رتبته، وإلّا فلا صفة وموصوف، ولا عالم وعلم ومعلوم أيضاً، والبديهة تحيله وتسقط قائله من أن يشار إليه بوجه.

بل نقول: العلم ـ الذي هو عين الذات وأزلي ـ ليس مع المعلوم بوجه أصلاً، لا نفياً ولا إثباتاً، لا عيناً ولا فرضاً واعتباراً، كما عرفت، لأنه عين الذات مطلقاً، فالحكم واحد، فكما لا ذكر للمخلوق والموجود مع ذات الخالق ووجوده، فكذا صفات الذات.

وأما العلم الحادث، وهو الانطباق والتعلّق كما سبق، فهو منطبق علىٰ حقيقة الذات ومتعلّق بها ذاتاً، وهو نفس المعلوم، وليس هو الذاتي، فكان العلم ذاته تعالىٰ ولا معلوم بوجه من الوجوه مطلقاً، كما عرفته من معدن العلم وخزّانه وخزانته والمعلّمين له، الناشرين له، فكلّ ما يخرج من غيرهم ضلال، [ومثله][1] قول الملّا وتلامذته وأشباههم.

فالمعلوم دليل عالمية الذات وعلمها الذي هو نفسها، لا أنه هو هو، كاستنارة الجدار دليل علىٰ المستنير نفسه، وهو مستنير بذاته، ولا استنارة ولا جدار، وكذا نقول في علمه تعالىٰ الذاتي.

و(معلوم) فلا يكون أحدهما عين الآخر، ولم يعبّر بالخلق والإحداث، لأنّ عنده الأشياء كانت أعياناً ثابتة كامنة في الأزل، لا وجود لها غير وجود الله تعالىٰ، وبتجلّي الذات ـ ووجود الله في المراتب ـ ظهرت، وبطلانه ظاهر، والماهيّات مجعولة بالوجود منه بجعل آخر، وسبق[2] في [الباب][3] الأوّل وغيره.

---

(١) في الأصل: «ومنه».

(٢) «هدي العقول» ج ٣، باب حدوث العالم.

(٣) في الأصل: «المجلد».

قال: «ليس ظهورها بوجود الله»

أقول: علىٰ قوله، قول أهل التصوّف، فيكون الكون منه ومنها، ونظموه في أسفارهم وسوّدوا به البياض، وليس هنا موضع بسطه.

قال: «فالظهور أوّلاً لله تعالىٰ، وثانياً للماهيّات الممكنة، فالممكنات بعد الله، فظهورها بظهور الله، فكان الله ولم تكن الماهيّات معلومة، وثبت في موضعه أنّ كلّ مفهوم إذ انتزع عن الشيء بلا واسطة أمر وحيثية، بل ينتزع عنه بذاته عيناً أو عقلاً، فهو عين الوجود».

أقول: كلّه ضلال مفرّع علىٰ ضلال، ليس من الحقّ في شيء تخصيصه الممكنات بالماهيّات، ووصفه لها بالظهور بعد الخفاء، ولله إيجادها العرضي بوجوده، وليست مجعولة بحقائقها ـ فإنّها أعيان ثابتة ـ وجعلوها بمقتضياتها سبب السعادة والشقاوة، وغيرها من الأوصاف والأحوال، وكانت معه مستجنّة وبعده، بحسب الظهور الزماني، ولا وجود لها مستقلاً في الأزل، بل ثابتة، والوجود لله خاصة.

وجعله الوجود ـ وجود الله ـ محلّ انتزاع، وجعله الظهور عين الظاهر، وهو صفة الظاهر بها، وفرق بين محلّ الظهور وذات الظاهر، وهو ظاهر في أمثلة الوجود العقلية المفيدة لليقين، ومن الروايات المبيّنة معاني أسمائه وصفاته ومبدأ الاشتقاق، وسيأتيك إن شاء الله تعالىٰ، وكلّه ضلال.

وملخّص كلامه: أنّ الموجودات حصلت من وجود اللّٰه، والماهيّات الإمكانية الاعتبارية، التي لا وجود لها، فإنّما كان لها الوجود بالعرض بوجود الله تعالىٰ ـ فأيّ وجود ضلالٍ أظهر من هذا الضلال ـ وحينئذٍ يكون فرض المعلوم بحسب الاعتبار ـ والظهور العرضي ـ بذاته تعالىٰ، لأن الوجود كلّه [وجوده][1]، فقوله عليه السلام: **(عالم ولا معلوم)** لا معنىٰ له لعدمه مطلقاً، أو يكون له بحسب الظهور، لأنّ ظهور الماهيّات بوجوده، ويعدم بحسب ملاحظة مقام وجوده، لكن حينئذٍ لا عالم ولا معلوم، إلّا اعتباراً؛ لأنه كلّ الوجود، ومع ملاحظة الاعتبار فيه (معلوم)، فالعلم ـ حينئذٍ ـ مع المعلوم.

والحاصل: أنّ كلامه هنا ـ وأمثاله ـ يبطل الله والعلم والخلق، وأمثال ذلك، وهكذا مذهب أهل التصوّف، يريدون ليطفئوا نور الله ويأبىٰ الله ذلك.

---

(١) في الأصل: «وجود».

قال: «ولهذا قال عليه السلام: (لم يزل الله ربّنا والعلم ذاته)».

أقول: ليس معناه، ولا مراد الإمام كما قلت، وزخرفت بأقوال أهل الضلال، فتأمّل.

قال: «ثمّ لكلّ مخلوق ابتداء، وهو علّته، وليس لله ابتداء، لعدم العلّة له تعالىٰ، وإذا لم يكن له ابتداء فلم يكن له حدوث، لأنّ الحدوث ابتداء الشيء، وإذا لم يكن له حدوث فهو أزلي، كما أنه أبدي ودائمي، فلم يزل الله دائماً والعلم ذاته، ولمّا لم تكن المعلومات إلّا بعد الله تعالىٰ، لأنها ماهيّات موجودة بوجود الله، فكان الله ـ دائماً ـ والعلم عين ذاته ولا معلوم، بمعنىٰ كان ذات الله تعالىٰ، ولم تكن ماهيّات الأشياء في مرتبة ذاته».

أقول: ليس ابتداء المخلوق من ذات العلة، فلم يبرز الخلق منه بانفصال من ذاته، ولم يلد، ولم يكن فيه جهة قوّة وضمير.

نعم، من فعله وبفعله صدر، بإيجاد الله تعالىٰ له به في مقامه وتجلّيه الظهوري، وما حكم به من نفي الابتداء عن الله والحدّ والحدوث، لكن إذا كان علىٰ قوله: لا وجود إلّا الله، وهو كل الوجود، والماهية لها الظهور به، والظهور هو نفس الوجود، كما سبق منه، فلا محصّل في قوله عليه السلام: (لم يزل ... والعلم ذاته ولا معلوم) ولا علم حادث، ولا معلوم، إلّا بحسب اعتبار الماهية، بظهورها بذات الله، وهي وجوده.

وسقوطه عن طريق الحقّ ظاهر، وقوله أخيراً: «معني»... إلىٰ آخره، كذلك في السقوط، وعلىٰ قوله يكون في مرتبتها، إذ لا وجود لها غير وجوده وغير مجعولة ولها مقتضيات، والإمكان والوجوب من الأمور الاعتبارية الواردة علىٰ حقيقة الوجود، وهو وجود الكلّ، وهو وجوده تعالىٰ، لقوله بوحدة الوجود.

وأصل هذا الضلال كلّه لمّا قال بالرابطة والمناسبة بين الله وخلقه، كما سبق منه التصريح به ويأتي، وهو ضلال، تعالىٰ الله عن ذلك.

قال: «ثمّ السمع والبصر من أنحاء الوجود، وينكشف لهما المبصرات والمسموعات، وأنحاء الوجود مراتب تشكيكية للوجود، والمراتب لمّا كانت بذات الوجود فهي عين الوجود حقيقة واحدة، وإن كانت عين الوجود مفهوماً، والمراتب أنحاء القبضيّات والبسطيّات، فإذا كان السمع والبصر عين نحوي الوجود، والوجود هو الله تعالىٰ، فالسمع والبصر عين ذات الله تعالىٰ، والمسموعات والمبصرات يتفرّعان علىٰ السمع والبصر، فكان السمع والبصر فلا مسموع ولا مبصر».

أقول: ما فيه ممّا سبق، والأصل ـ ومراده هنا وهناك ـ واحد، فلا نطيل بالإعادة.

قال: «ثمّ القدرة عبارة عن قوة الله وتسلّطه علىٰ إيجاد المقدورات، والقوة والتسلّط ينتزعان عن وجود الله تعالىٰ بلا واسطة أمر، فهما عين ذات الله تعالىٰ، والمقدورات مخلوقاته، والمخلوقات بعد الخالق، والقدرة ذاته، ولا مقدور في مرتبة ذاته، وكلّ من العلم والسمع والبصر والقدرة إجمالي، وهو كون الذات الأُقدس هكذا، وإذن كان الله قبل المعلوم والمسموع، والمبصر، والمقدور، فإذا حدث كلّ منها يقع العلم علىٰ المعلوم، والسمع علىٰ المسموع، والبصر علىٰ المبصر، والقدرة علىٰ المقدور، فكما لم يكن كلّ في مرتبة ذاته قبل الحدوث لم يجتمع مع منشئه بعد الحدوث».

أقول: وبقي له كلام في الكلام، وسيأتي إن شاء الله تعالىٰ.

واعلم أنّ سبيل البيان في القدرة الذاتية سبيل العلم، [لا][1] علىٰ طريقته، وقد عرفت سقوطها، |و|إلا يخفىٰ سقوط قوله هنا.

لكن نقول: القدرة الذاتية لا حدّ لها ولا كيف ولا نسبة ولا إضافة، فقوله: تسلّطه علىٰ الخلق، عبارة عنها، وهي منتزعة من وجوده بلا واسطة، كلام ساقط ينافي [العينيّة][2]، ولا التعبير عن ذلك كذلك، وليس هو محل انتزاع.

والحاصل: أنه يتكلّم في الذات [ويصفها][3] بصفات المخلوق، ويجري فيها أحكامه، ولو نظره بما عرف نفسه غيّره في نفسه، بحدوثه وباقي صفات إمكانه، وما يتجدّد به ـ ونزّه عنه بارئه ـ لم يقع في ما وقع من الكلام، والذي جرّهم إليه وأمثاله قولهم بالرابطة الذاتية بين ذات الخالق وخلقه، ففرّعوا عليها ما يلزم من باعثها، واختلفوا فيها، وعرفت مخلوقاته إنّما هي ظهورات الماهية بوجود الله، إلّا ما سبق، وهو يبطل القدرة الذاتية.

ثم وقوله في الأعيان ـ كما سمعت ـ وشمول الوجود للأشياء علىٰ سبيل التشكيك، وكون مراتبه في ذات الله ووجوده وإليه ترجع، فهذا يوجب أن يكون معه غيره في رتبته جزماً، علىٰ سبيل النديّة والضدّية، وكذا من جهة ملاحظة الماهية مع الذات، والاشتراك يوجب حصول النسبة في الذات وقيامها بها، وهو محال، وما في باقي كلامه من الخلل

---

(١) في الأصل: «و».

(٢) في الأصل: «الغيبة».

(٣) في الأصل: «وصفاتها».

ظاهر ممّا سبق، فتدبّره ودعه جانباً لا يلتفت إليه، ولقد ضلّ كثير، بل الأكثر، في معرفة الذات وصفاتها وأفعالها.

وقال الملّا الشيرازي، في شرح ماسبق من الحديث: «هذا الحديث مشتمل علىٰ ثلاثة مقاصد: الأوّل: صفاته الحقيقية عين ذاته. والثاني: كونها موجودة في الأزل قبل أن توجد متعلّقاتها. والثالث: أنّ كلام الله مخلوق»[١].

أقول: المقصد الثاني والأول واحد، لاقتضاء [الذات][٢] الأزلية وبالعكس، فهما شيء واحد ومتعلقاتها صفات، فهل هي من قبيلها؟ وستعرف كلامه في المقصد الثالث، في المقولة اللاحقة، وأنّه خلاف قول الإمام عليه السلام.

وأسقط من الحديث: (**فلم يزل الله متحرّكاً**)... إلىٰ آخره، وهو موجود في النسخ المصحّحة التي وقفنا عليها، ففي نسخته غلط ولم يراجع غيرها، ويتضمّن كلامه عليه السلام عدّة مقاصد ظاهرة، غير ما خفي علينا.

قال: «أمّا المقصد الأول، فنقول: إنّ الصفات علىٰ ثلاثة أقسام، منها سلبية محضة كالقدّوسية والفردية، ومنها إضافية محضة كالمبدئية والرازقية، ومنها حقيقيّة، سواء كانت ذات إضافة كالعالمية والقادرية، أو لا كالحياة والبقاء»[٣].

أقول: لقد أكثر من الكلام في الصفات ـ وكذا تلميذه الكاشاني كما سبق ـ بما لا يغني ولا ينفع، وأكثره خطأ، فجميع ما يطلق عليه ويدعى به ويوصف، إمّا صفة فعل، سواء كانت سلباً أو ثبوتاً، وليس لها ثبات في الأزل، وقيّدها بفعله، وهي تدلّ علىٰ تنزيهه.

أو علىٰ وصفه بالكمال، فهي معلومة ونستدلّ بها علىٰ المجهول المطلق من كل وجه، بما تعرّف لنا في آيات الوجود، ودلّت عليه من التنزيه والثناء، وكأنه عنىٰ بالمبدئية الأوليّة ـ وفيها الذاتية ـ وأراد مبدئية الصدور، فليس هو بقائم بذات الله، وصفاته الحقيقية، هي الذاتية الأزلية، لا تقتضي الإضافة للغير، حتّىٰ بالاعتبار والفرض، كالعلم والقدرة، فهو (**عالم إذ لا معلوم**) بكلّ فرض.

ولمّا صعب عليه حيث لم يأتِ من الباب، قال بأنّ منها ذات إضافة، ويلزمه نحوه في البقاء والحياة، فإن أحاله هنا فكذا في العلم والقدرة، وإن أراد الانطباقي الحادث فهو فعلي

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٢٠٨. (٢) في الأصل: «الذاتية».

(٣) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٢٠٨.

ليس بالحقيقي، وإن أراد بالحقيقي معنىٰ الثبوتي فهو أعمّ ويشمل غيره ممّا سبق، والظاهر عدم إرادته، والقدّوسية أيضاً بملاحظة الممكن في السلب عنه، فليس سلب محض، لكنه راعىٰ اللفظ.

قال: «ولا شكّ أنّ السلوب والإضافات زائدة علىٰ الذات، وزيادتها لا توجب انفعالاً ولا تكثّراً، لأنّ اعتبارها بعد اعتبار المسلوب عنها والمضاف إليها، لكن يجب أن يعلم أنّ السلوب عنه تعالىٰ كلّها راجعة إلىٰ سلب الإمكان، فإنه يندرج فيه سلب الجوهرية وسلب الجسمية، وسلب المكان والحيّز والشريك والنقص والآفة وغير ذلك.

والإضافات في حقه تعالىٰ كلّها راجعة إلىٰ الموجديّة، التي يصحّح جميع الإضافات كالرازقية ـ والعالمية والقادرية والكرم والجود والرحمة والغفران ـ ولو لم يكن له تعالىٰ إضافة واحدة اتّحدت فيها جميع الإضافات اللائقة به، لأدّىٰ تخالف حيثياتها إلىٰ اختلاف حيثيات في الذات الأحدية»[1].

أقول: كل ما سوىٰ الذات الأزلية الأحدية ـ بكلّ معنىً واعتبار ـ لا يقوم لها ولا يفرض فيها، لا بإثبات ولا نفي، لا بإضافة ولا بضمير، ولا بملاحظة مباينة أو سلب، فصفته بلا غير معها، ولو اعتباراً، فهي عين الذات، ولكن لمّا أوجد الله الخلق دلّهم علىٰ معرفته، بما يعرفون في أنفسهم، من صفة الكمال والتنزيه، لا معرفة إحاطة، فهي دالّة بحسب أصل الفطرة، لا بحسب العارض لها، وبعد تحقّقه.

بل حقيقة المجعول والدليل هو نفس وجوده، وهو صفة الدلالة التي عليها فطرة الناس، وهي هي، وجهة الموجدية ومبدأ الصدور راجع إلىٰ الحادث والصادر، لأنه لم تصدر الأشياء من الذات، وليس فيها جهة، وإنّما صدرت الأشياء بفعله ومنه، فمردّ جميع الإضافات والسلوب وسائر أحكام الإمكان إلىٰ فعله، وهي التي منه، ولم تدلّ عليه تعالىٰ، بل نفي الدلالة عليه بها، بل الدلالة عليه علىٰ خلافها في مقام الحادث بنفسه، من صفة التنزيه الحادث للحادث.

وسلب الإمكان يشمل أيضاً سلب الإضافة، ولو أخذنا في تعداد صفاته وإضافته وحدوده لخرجنا إلىٰ التطويل، وعرفتها في المجلّد الأوّل.

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص٢٠٨. صحّحنا النقل علىٰ المصدر.

نعم الممكن مرجعه إلىٰ مبدأ وجوده وهو [تغطية الفؤاد]، وهو الآية الدالة، ولا تكون إلّا بتجردها عمّا ذكر وزيادة، لمنافاة جميعها للوجود الأزلي الذاتي، وتحقيق هذا ويظهر لك ما في كلامه من الوهن والقصور والتدارك.

قال: «وأمّا الصفات الحقيقية فكلها غير زائدة علىٰ ذاته، وليس معنىٰ عينيّتها، وعدم زيادتها، مجرّد نفي أضدادها عنه تعالىٰ، حتىٰ يكون علمه تعالىٰ عبارة عن نفي الجهل، وقدرته عبارة عن نفي العجز، وعلىٰ هذا القياس في السمع والبصر وغيرهما ليلزم التعطيل»[1].

أقول: أصحّ أن يقال التعبير بكون صفاته عين ذاته، لأجل نفي الضدّ، كالعجز والجهل ونحوها، بأخصر عبارة تمكن في التعبير للسائل وتنزيهه، وهذه العبارة أقصىٰ ما يمكن، ولا يعبّر عن ذلك إلّا بها، فإن أريد بهذا القول هذا المعنىٰ فهو صحيح ووارد، وإن أُريد أنّ حقيقتها ذلك فكلام ساقط بلا خفاء، علىٰ أنّ العينيّة توجب نفي الزيادة والضدّ، وهو ظاهر، ولا يلزم التعطيل الذي توهّمه الملّا.

نعم لو نفي عن الذات، وليس كذلك، وستعرف لزوم الزيادة من قول الملّا، وهي توجب التعطيل.

قال: «ولا أيضاً معنىٰ كونه عالماً وقادراً: أنه يترتّب علىٰ مجرّد ذاته ما يترتب علىٰ الذات مع الصفة، بأن تنوب ذاته مناب تلك الصفات، ليلزم أن لا يكون إطلاق العلم والقدرة وغيرهما عليه تعالىٰ علىٰ سبيل الحقيقة، فيكون عالماً قادراً حياً سميعاً بصيراً بالمجاز، فيصحّ سلبها عنه، لأنه علامة المجاز ولازمه»[2].

أقول: ألا ترىٰ أنّ في هذا المعنىٰ نوع ملاحظة الغير؟! وكان لا ملاحظة معه، فكذا هي، ويمكن تصحيحه بوجه من غير لزوم المجازيّة والسلب، فتأمل.

قال: «فإن قلت: فما معنىٰ كلام أمير المؤمنين عليه السلام: (**كمال التوحيد نفي الصفات عنه**)[3]؟

قلت: معناه نفي كونها صفات عارضة، موجودة بوجود زائد، كالعالم والقادر في المخلوقات، فإنّ العلم فينا صفة زائدة علىٰ ذاتنا، وكذا القدرة فينا كيفيّة نفسانية، وكذلك غيرهما من الصفات.

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٢٠٨ - ٢٠٩. (٢) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٢٠٩.

(٣) «نهج البلاغة» الخطبة: ١، وفيه: (وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه).

والمراد: أنّ هذه المفهومات ليست صفات له تعالىٰ، بل صفاته ذاته، وذاته صفاته، لا أنّ هناك شيئاً آخر هو الذات، وشيئاً آخر هو الصفة، ليلزم التركيب فيه، تعالىٰ عنه علوّاً كبيراً، فذاته: وجود وعلم وقدرة وحياة وإرادة وسمع وبصر، وهو أيضاً موجود عالم قادر حيّ مريد سميع بصير.

فإن قلت: الموجود ماقام به الوجود، والعالِم ما قام به العلم، وكذا في سائر المشتقّات.

قلنا: ليس كذلك، بل ذلك متعارف أهل اللغة، لمّا رأوا أنّ أكثر ما يطلق عليه اسم المشتق لابدّ فيه من صفة زائدة علىٰ الذات -كالأبيض والكاتب، والضاحك وغيرها- حكموا علىٰ الإطلاق أنّ المشتق ماقام به المبدأ، والتحقيق والاستقراء يوجبان خلافه، فإنّا لو فرضنا وجود بياض قائم بنفسه لقلنا: إنه مفرق للبصر وأنه أبيض، فكذا الحال فيما سواه من العالم والقادر، فالعالم ما ثبت له العلم، سواء كان بثبوت عينه أو بثبوت غيره»[1].

أقول: لا خفاء أنه إذا كانت الصفة الذات، ولا فرق بينهما بوجه، فكمال التوحيد في نفيها - أي نفي مقارنة وغيرية - حتىٰ اعتباراً لا خارجاً، خاصة كما تزعمه الأشاعرة والمعتزلة من الزيادة خارجاً.

والملّا قال بالعينية خارجاً وأثبت مفاهيمها، وأنها صادقة علىٰ الذات، فهي عينها خارجاً وغيرها اعتباراً، ليصحح الحمل والعرضية والصفة، وما سمعت أوّل الباب في عبارته المنقولة صريح فيه أيضاً، حتىٰ أنه جمع به بين من قال بالعينية ومن قال بالغيرية، ومن قال: لا عين ولا غير، وكلّه ضلال.

وهذا الاعتبار إن طابق الواقع وما عليه الذات، لزم التركيب فيها والزيادة خارجاً، وإلّا فهو كذب، ويوجب استكماله تعالىٰ وحدوث شيء في ذاته تعالىٰ من خلقه، فكان ولا اعتبار ولامعتبر، إلّا أنّ تريد به الضمير والصورة العلمية وأسماءه في الأزل، وهي عين موجود بوجوده.

وغيره أدخل الأعيان الثابتة، والملّا يثبتها، ولا خفاء في عدم صوابه، والله منزّه عن جميع ذلك، ولا يلزم التعطيل من العينية ونفي المغايرة بوجه، كما هو ظاهر النصّ، فليس إلّا ذات أحديّة، لا ذات وآخر ولو اعتباراً، فإنّه التعطيل والتشبيه.

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٢٠٩، صحّحنا النقل علىٰ المصدر.

والمشتقّ علىٰ قوله قائم بالمبدأ لكن اعتباراً، والحقّ ـ لو عقل ـ أنّ مبدأ المفهوم واعتباره ليس الذات استقلالاً ولا مع الغير، ولا تجمعها صفة ولا رتبة ولو عرضاً، بل محلّه الممكن، والله تعالىٰ منزّه عنه.

ومبدأ اشتقاق الأسماء والأفعال فعله، لا ذاته تعالىٰ، وما ادّعاه من الاستقراء معارض، بل غير تامّ فيه ـ وللبسط محل آخر في الأصول ـ لكنه مندفع بأصله، ولا ورود له لا من جهة المبدأ والاشتقاق، ولا من جهة المفهومية، وملاحظة الشوب خاصّة، من غير زيادة توجب نفياً، من غَير حتّىٰ المغايرة الاعتبارية.

والحاصل: أنهم يجوّزون أحكام صفات الفعل في [ذاته][1]، ويستدلّون علىٰ صفاته، ونسبتها إلىٰ ذاته، بالمقايسة والمقابلة بفعله، ويجعلون نهاية فعله وبدايته الأحدية، ونهاية الإمكان إلىٰ الإمكان، ولم يبد من الذات بانفصال، فصفات الشيء ـ من [معية][2] وسلب وإضافة وعلم وقدرة، وسائرها ـ صفات لذلك الشيء، وترجع إلىٰ صفة مؤثرة، وهو ما به الشيء، وهو مشيئته وإحداثه، وتدلّ علىٰ ذاته بوجه ما، بحسب ما ظهر وأظهر بفعله وفيه، ومن ثبوت أو سلب، من حدود وجوده وماهيته.

فليس لله تعالىٰ نسبة لخلقه بصفة وجودية، ولا سلبية ولا اضافية، ولا متكثّرة ولا واحدة، وكونها من صفات الفاعل ودليله من [حيث][3] الفاعلية، وما ظهر بالمشيئة الفعلية، والله فاعل بفعل لا بذاته، فيدلّ عليه بذلك لا بذاته، فالأثر ـ كما عرفت ـ يدلّ علىٰ صفة مؤثّره وإحداثه، لا علىٰ حقيقة ذاته ـ كالكتابة وحركة الكاتب ـ ولا تدلّ على ذاته وحقيقته في نفسها.

نعم، بحسب ما يميل إليه وتدور عليه، وهو الحركة، وهي فعله |و| مرجع التحديد والوصف لغيره، لأنه ليس بوصف ذاتي، ولا وهو وصف الله، ولا يعرف بمشابهة في صفات فعل ومفعول، [...][4] تدلّ علىٰ الفاعليّة والأثرية والقبول، فهي حدود للماهيّات، لا للذات، تعالىٰ الله علواً كبيراً.

فما أجروه من التقسيم في صفاته تعالىٰ، كما عرفت ـ من ملاحظة الذات نفسها، وملاحظتها بالنسبة لغيرها، سلباً أو ثبوتاً أو إضافة ـ ليس بجارٍ علىٰ الوجه المناسب،

---

(١) فراغ في الأصل.

(٢) في الأصل: «معه».

(٣) في الأصل: «حديث».

(٤) كلمة غير مقروءة في الأصل.

لتنزيهه تعالىٰ عن حدّي: التعطيل والتشبيه، ولا يعرف تعالىٰ بمقابلة ولا مناسبة ولا تضايف، وإن عرف بها بحسب الدلالة والميل إلىٰ الفاعلية، ومردّها لنفسها ولفعله.

وفي خطبة الرضاﷺ، كما في العيون[١] وغيرها[٢]: (وغيوره تحديد لما سواه)، فإذا قلت: ليس بجسم ـ أو ليس بعرض ـ حدّدت غيره بهذا السلب، فما فيه ممّا في المشيئة ويدّل عليها، وهي تدلّ علىٰ الذات بحسب الميل، بما ألقي في هويتها وتجلّىٰ لها بها، وبالفاعلية الظاهرة لها بها من الذات، مما يمكن [في][٣] الذات، أي في ظهوره لها، مما يمكن فيها، فلا إمكان في الذات الأحدية، لا بحسب الوجود ولا غيره، وبنحو من اتّحاد الإمكانات.

بل إذا نسب إليه في قولك: يمكن فيه كذا أو لا يمكن، فهو تحديد لغيره تعالىٰ، وهكذا في كلّ ما ينسب إليه ويضاف، إذ قيام النسب والإضافات بغيره، وهو صفة فعله [ومرجعها][٤] إليه، ومعنىٰ مشابهة فعله تعالىٰ ودلالته عليه، علىٰ نحو ما ذكر في الممكن، إلّا أنّ انتهاءه لبدء وجوده الإمكاني، وهو تحديد له بجهة نفسه، وبما دلّ علىٰ الفاعلية الدالة والصفة، من غير كيف وتحديد له بجهة نفسه، وبما دلّ من الفاعلية الدالة والصفة من غير كيف وتحديد، فافهم، فإنّ الكلام هنا ضيق.

واتّضح لك تطويل كلام العلماء في تقاسيم الصفات بغير طائل، ومن تكثير الجهال.

ومعلوم أنّ جميع النسب والإضافات والمقارنات والمفاهيم والهيئات ـ وسائر الأحوال والمبادئ والفعل والانفعال ـ لا يحكم عليه تعالىٰ بها، ولا تقوم فيه، ولا تحمل حمل مواطاة أو اشتقاق، لتنزيهه عن جميعها.

نعم، تحمل حمل دلالة، بما أمكنه وأظهره في صفته وفعله الدالّ، وعليه تدور الأشياء.

نعم، جميع ذلك صفات لغيره، ولا ذكر لها في ذاته، ولا بمغايرة ومباينة، فإن ملاحظتها تقتضي ثبوتها وكونها منها، مباينة عزلة لا صفة، وجعله كلّ إشارة، ولاحظ مثله، في سلب عنه تعالىٰ أو إثبات.

قال: «فإن قلت: ذاته مجهول الكنه لنا، ومفهوم العلم معلوم لنا، فكيف يكون أحدهما عين الآخر؟

قلت: المعلوم لنا من العلم مفهومه الكلّي المشترك المقول بالتشكيك علىٰ أفراده

---

(١) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٥١، ح٥١. (٢) «التوحيد» ص٣٦، ح٢.

(٣) في الأصل: «هي». (٤) فراغ في الأصل.

الموجودة بوجودات مختلفة، والذي هو ذات الباري، هو فرد خاص منه، وذلك الفرد لشدّة نوريته وفرط ظهوره، مجهول لنا، محتجب عن عقولنا وأبصارنا، وكذا القياس في سائر الصفات، فمفهوماتها المشتركة معلومة، ووجودها القدسي الواجبي مجهول.

وبالجملة: الوجود معنىً مشترك، في الواجب واجب، وفي الممكن ممكن، وفي الجوهر جوهر، وفي العرض عرض، والعلم والقدرة ونظائرهما كمالات للوجود وللأشياء بما هي موجودة، وكلّ كمال يلحق للأشياء بواسطة الوجود، فهو للموجود التام الإلٰهي أوّلاً وبالذات، فهو تعالىٰ الحيّ القيوم العليم القدير المريد السميع البصير، بذاته لا بصفة زائدة علىٰ ذاته، كما يقوله الصفاتيون، وإلّا يلزم الافتقار في إفاضة هذه الكمالات علىٰ ذاته إلىٰ حياة وعلم وقدرة وإرادة أُخرىٰ، إذ لا يمكن إفاضتها إلّا من الشيء الموصوف بها»[1].

أقول: خطأه كثير، لجعله مفهوماً عامّاً يشترك فيه جميع الموجودات لجميع الصفات، وقال نحوه في الوجود وهو ضلال، لإيجابه مقايسة الواجب لغيره، وشمول القدر المشترك المفهومي له ولغيره، وجميعها صفات إمكان ويمتنع الأزل منها، وقد قاس الواجب في غيره في ذلك، واشتبه عليه من جهة الاشتراك اللفظي والمفاهيم الذهنية، ومحلّ انتزاعها واشتراكها الممكنات، ولا يجري في الواجب بوجه، من أنّ عنده أنّ وجوده كلّ الوجود، كما صرّح به في غير موضع، وكذا حقيقة علمه والقدرة وهذا ـ مع سقوطه عن الحقّ ـ يسقط معنىٰ كونه مجهول الكنه، وكون هنا[2] مفاهيم عامة شاملة خصوصاً، والماهية غير موجودة عنده، ولا وجود للأعيان الثابتة غير وجود الله، وهي لوازم ذاته تعالىٰ، فإثبات وجود عام شامل ـ وعلم كذلك، ونحو باقي الصفات ـ لا تحصّل له إلّا بوهم مجتّث، مع أنّ جميع ذلك باطل.

وعلىٰ قوله في الأسفار ـ ويشير له هنا ـ: «الوجودات ثلاثة: وجود واجبي هو الخاص، وهو الوجود بشرط لا، ومطلق وهو الوجود لا بشرط، ومقيّد وهو الوجود بشرط شيء، والثالث الممكن، والثاني المنبسط وهو المنبسط الشامل، وهو واجب مع الواجب، وممكن مع الممكن، ومع الشيء شيء، ومع اللاشيء لا شيء، وكذا مع المعدوم والموجود»[3].

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٢٠٩. (٢) كذا.

(٣) «الأسفار الأربعة» ج ٢، ص ٣٢٧ – ٣٢٨، باختصار.

فيكون علىٰ هذا هو ثالث، وليس بخالق ولا مخلوق، مع ما فيه من المقاصد المنافية للتوحيد، وكما | أن | لزوم الافتقار لازم من الزيادة الخارجية، فكذا من الاعتبارية، وكذا التركيب، وأصل جميع ذلك أخذ المناسبة بين المفعول وذات الفاعل، وكذا الارتباط الذاتي، فوقعوا في تيه الضلال، وإن تفرقوا في بيانها علىٰ أنحاء، وكفىٰ قوله بالاشتراك بين الواجب وغيره، سواء كان اشتراكاً معنوياً أو لفظياً.

فكلّ من الواجب والممكن فرد من هذا الكلّي، يوجب جعل الذات مبدأ اشتقاق، وكلّها أقوال باطلة لإيجابها ما سمعت، ولحصول الواسطة بين الواجب والممكن، وثالث غير الله وخلقه.

وكذا جعله للإرادة معنىً ذاتياً ـ وأنها من صفات الله تعالىٰ ـ ليس من الحقّ، ومذهب أهل البيت علىٰ خلافه، وسيأتيك إن شاء الله تعالىٰ في بابها مبسوطاً.

قال: «وأمّا المقصد الثاني: فتحقيقه في غاية الغموض والدقة، فإنّ العلم والقدرة والسمع والبصر من الصفات الحقيقية التي تلزمها الإضافة، وقد علمت أنّ إضافاته تعالىٰ كلّها راجعة إلىٰ الإضافة القيّومية، فكيف يتصوّر علم ولا معلوم، وقدرة ولا مقدور، وسمع وبصر ولا مسموع ولا مبصر وقيّوم ولا متقوّم به؟، وهذه بعينها مسألة ربط الحادث بالقديم التي تحيّرت فيها أفكار العلماء النظّار، ولم يأتوا في تحقيقها بشيء يعتدّ به»[1].

أقول: ضاق عليهم الأمر والمخرج، وظنوا أنهم يحسنون صنعاً، ويطلبون أسرار الحكمة، وهم عنها في بعد بعيد، لمّا تجنّبوا السبيل، ولم يأتوا ويعرفوا تعريف أنبيائه في طريق معرفته، فأخذتهم الألفاظ والمفاهيم العقلية اللزومية وغيرها، وتعلّقوا بالاشتراك ووجوب المناسبة والرابط، [فالمضاف][2] للشيء، لا يصدر عنه ولا يدل عليه، فوقعوا في تيه الضلال واختلفوا فرقاً.

وأخذوا في التعمّق لتحصيل الحقّ، وهم بعيدون عنه لمّا لم يأتوا من الأبواب والحفظة وأركان الدين، الهادين والمبيّنين لمعرفته، كما وصف وبيّن، فتعمّقهم لا تعمّق وحقّهم باطل مجتثّ، ولهذا أوصلهم ذلك إلىٰ ما سمعت من الأقوال ويأتي، وكان ذلك نهاية سعيهم، فما ربحت تجارتهم، فلما اتفقوا علىٰ وجوب المناسبة بين العلة ومعلولها

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ١، ص ٢١٠، صحّحنا النقل علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «فمناف».

والرابطة، ليصح الصدور، ولتخصيص للقول بجعلٍ دون آخر، وتتمّ دلالة المفعول علىٰ فاعله، ويصدر الحادث الفاني المتجدّد عن القديم الأزلي الباقي، وجعلوا أنّ العلة هي ذات للفاعل نفسه، لا هي الفاعلية بفعلها.

وليس هي الذات نفسها، فإنّه يفعل ولا يفعل، مثل يخلق ولا يخلق، ومبدأ الاشتقاق الفعل، فالفاعلية صفة خلق، ولذلك اضطربوا في وجه المناسبة، وهي الربط المشار له، أوَ لا علموا أنّ المفعول مناسب لفعل الفاعل لا لذاته، كالكتابة وحركة الكاتب؟ ولا تدل علىٰ ذاته، وهذا مشاهد بالعيان الوجودي، لا بالقول، ولا كيفية لصدور الفعل عن الله، ولا حدّ، وإن كان مخلوقاً لافتقاره إليه تعالىٰ، فهو مخلوق بنفسه، والفاعلية قامت به وظهرت به.

فبعضهم ـ كأكثر أهل التصوّف ـ قالوا [في] الربط والمناسبة: إنّ ذات العلّة والمعلول واحد، فوجودهما واحد، والظهور ذات الظاهر والمظهر، وكثير ما يصرّح به محمد صادق في الشرح، ونقلناه عنه في غير موضع، وكذا استاذه، وبعض بالشبح والسنخ، ويصرّح به الملّا أيضاً في مواضع، ويقولون بطوره في الأطوار والتعيّنات بذاته، فتلحقه حدودها وأسماؤها، وذلك لإظهار كماله، ورؤيته له في مرايا القوابل والأعيان الثابتة، والخلق كالموج الظاهر بالبحر، وليس إلّا البحر، فصحّ ربط الحادث بالقديم بذلك.

وأعظم منه أنهم يقولون: لا يوجب هذا نقصاً في ذات الله، كإشراق الشمس علىٰ القاذورات، وهذا ممّا يقبحه حتىٰ يتفاوت[1] الصانع والأديان، وقبّحه علاء الدولة السمناني[2] في حاشيته علىٰ الفتوحات، عند قول ابن عربي: سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها، وقبّح عليه بما لا يقبله في نفسه.

وقال بعضهم[3] في الرابطة: إنّها الأعيان الثابتة المستجنّة أزلاً، وبها علم الأشياء أزلاً قبل حدوث الأشياء.

وقالوا: عالم إذ لا معلوم، فذلك في ذاته تعالىٰ علة الربط والمناسبة، واختصاص كلّ مجعول بجعل، حسبما هو فيها عنده، فجميع الأشياء عنده في ذاته علىٰ وجه أعلىٰ.

وقال بعض: الأشياء أوهام لا تحقّق لها ووجودها بالأسباب وبعض يجعل الربط الوجود

---

(١) كذا.

(٢) انظر: «الأسفار الأربعة» ج ٢، ص ٣٣٥ وما بعدها.

(٣) انظر: «الفتوحات المكيّة» ج ٢، ص ٢٨١، ٥٨٧؛ «شرح فصوص الحكم» للقيصري ص ٦١ - ٦٨؛ «مفاتيح الغيب» ص ٣٣٥.

العام المشترك وعرفته، وبعض بجهة ثبوت للصادر بالنسبة إلىٰ الله تعالىٰ، وله جهة تجدّد. وكلّها وما يشير له الملّا ضلال، ما أصابوا الحقّ فيه، وبعض تحيّر ووقف، أوَ لا علموا أنه لا ذكر لغير الذات مع الذات، ولا جهة اثنينية فيها بوجه، وإن كانت الأعيان والجهة هي نفس الذات فلا ربط ونسبة، والكثرة مستحيلة علىٰ الذات، وهي لازم الربط، وكذا المقارنة والمقايسة، وهي تقلّبه ممكناً، وهو محال، ولنكتف بذلك، وإلّا فالبحث واسع.

قال: «لكن يجب أن تعلم أنّ لكلّ شيء نحواً من الوجود لا ينفك عنه، فمن الأشياء ما يكون وجوده تجدّدياً، مثل الحركة والزمان الذي مقدارها، فوجود الحركة ليس إلّا تجدّد أمر وتقضّيه، فذلك الأمر نحو وجودها الخاص حدوث وتجدّد، فيكون ثباته عين التجدّد، وبقاؤه عين التبدّل والانقضاء.

وإذا علمت هذا، فاعلم أنّ الحركة والتجدّد كما تجري في الأين والوضع والكمّ والكيف، تجري في الجوهر، وليس لجمهور الحكماء برهان علىٰ نفيها عن الجوهر، وما ذكروه مقدوح مدفوع، وقد أقمنا البراهين علىٰ اثبات الحركة الذاتية للجواهر الجسمانية، وأنّ طبائع الأجسام الفلكية والعنصرية كلّها حادثة الذوات متجدّدة الهويّات، لا يمكن وجودها إلّا علىٰ نحو الحدوث.

فالعالم الجسماني وجوده حدوثه لا غير، فالمفيض قديم، والفيض حادث والمعيّة ثابتة بينهما، كما بين الذاتين اللذين هما معاً متضايفان، لأنّ القدم نفس ذات الأول، والحدوث نفس ذات الثاني، وهذا في التمثيل كمعيّة القطرة مع البحر، فإنّها تقتضي لعظم أحدهما، وصغر الآخر، مفارقتهما»[1].

أقول: الزمان ـ بحسب نسبة بعضه لبعض، وتجدد شؤونه ـ متجدّد غير قارّ، وبحسبه في نفسه ـ ونسبته إلىٰ ما هو أعلىٰ ـ قارّ غير متجدّد، بل يجتمع ويجوز لنسبتي وجودين، بنحوين ومقامين، وكلّ وجود له مقام واعتبار يجوز انفكاكه وتغيّره بغيره، مع [زوال موانع وحضور شروط][2]، والله يفعل ما يشاء.

وكلّ مخلوق فبقاؤه هو زمن حدوثه، وحدوثه هو زمن بقائه، لافتقاره إلىٰ موجد ـ

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ١، ص ٢١٠، صحّحنا النقل علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «زوال شرط وحضور موانع».

وعدم استغنائه عن الإمداد بمدد ـ فالتبدّل في الذوات والصفات والحدود، لكن لمشابهه وكونه من إمكان الشيء لكونه، [وثباته][١] ظاهر خفيّ وظنّ به السكون، والأشياء في ظهور ذلك ـ منها وعليها ـ متفاوتة علىٰ قدر الثبات، والمقتضي لحركة الشيء لابدّ وأن يكون خارجاً عنه لا من نفسه، فإنّه قابل، سواء فيه الحركة الجوهرية وغيرها، وليس هنا موضع الكلام معه والحكماء، في بيان ما تقع فيه الحركة من المقولات العشر.

ولقول الحكماء وجه لا ينافي ثبوت الحركة في الجوهر، وليس اقتضاء الجوهر للحركة بذاته، بل محرّك له خارج، وما ذكره أخيراً لا يكشف عن معنىٰ الربط وبيان النسبة، فإن جعل له نسبة ثبوت عند علّته ـ حاضر لديها، والثانية لازمة ـ عاد لأحد الأقوال السابقة الساقطة، وإن كان بجهة التجدّد، ناسب الثابت الذي لا تجدّد فيه، عاد الإشكال بزعمهم وما توهّموه، ولا مناسبة لذلك، وعرفت سبب ما أوقع في المهالك أنه باطل، إذ لا قوام للممكن واعتبار عند الذات، وفاعلية الفاعل بفعله وهو ما ظهر به، ولا يلزم من هذا إثبات عجز في ذاته تعالىٰ، ولا نفي كونه الخالق، كما لا ينافي إثبات الأسباب في كونه الخالق، والرازق والمحيي، وإذا لم يكن لها ذكر مع الذات بوجه [فـ]لا معنىٰ لطلب المناسبة ولا عدمها، كما لا يخفىٰ.

نعم، لها ذكر مع فعله فتطلب المناسبة معه، وهو كذلك بمناسبة الصدور والركنية القيوميّة الإحاطيّة الأمرية في كلّ شيء، بحسب الأمر الفاعلي، والأمر المفعولي بحسب المقارنات، وإبرازها من الإمكان إلىٰ الكون، فهو كالصورة الواردة علىٰ المادّة، وتمثيله كشف عن اختياره، كما عليه المتصوّفة، وعرفته وبطلانه، وصرّح هو به، إلّا إنه تارة [يصرّح][٢] بالشبح والظلّ[٣].

تنبيه:

لا يمكن فرض نسبة بين الذات الأحدية وخلقها ـ وإلّا لم تكن أحدّية ـ وجعلها خارجة معها، ويلزم حينئذٍ أيضاً [عدم] إبطال تعدّد القدماء، وأين المعلول ورتبة العلة؟ بل لا ذكر له فيها بوجه، لا ثبوتاً ولا نفياً، لا بنوع مقابلة ولا مغايرة بوجهٍ أصلاً، ولا بوجه أصلاً، وإلّا

---

(١) في الأصل: «ونياته». (٢) في الأصل: «يصح».

(٣) كذا لم يذكر الشق الثاني.

لم يكن معلولاً ولا العلّة علّة، فطلب [النسبة][١] طلب محال ولا جواب له، وكيف تحصل فيه وتقوم حدود [خلقه به][٢]، وما أسقط قائله عن الحقّ وأبعده، فإنّه محال سواء كان قبل خلقه للخلق ـ من عين أو معنىٰ لازم أو مفارق ـ أو بعده، وإلّا انقلب ممكناً، [ولحدوث] التغيير والافتقار وقيام النسب به تعالىٰ، وهو محال.

فلمّا أصّل الشيطان هذا الأصل الباطل ـ من وجوب نسبة بين الفاعل وفعله، لاستحالة صدور المباين عن مباينة له، وليدل عليه، ولا يكون إلّا فرع النسبة، وللتخصيص، وهو يوجبها ـ تفرّقوا بعد ذلك إلىٰ ما سمعت، فطلبوا جامع تجدّد الخلق وفنائه دون الخالق، فجعلوا برزخاً ورابطة بينهما[٣]، وفرّعوا عليه عدّة مسائل، كلّها باطلة، ووصفوا الله تعالىٰ بغير ما وصف به نفسه، وأبطلوا أزليته، وجعلوا بينه وبين خلقه نسباً ونسبة، واتصالاً وانفصالاً، إذ كلّما قام الاتصال وفرض فكذا مقابله، وأثبتوا أعياناً في الأزل ولوازم في الذات، وأموراً عامة تشملها وغيرها، وأدخلوه في سلك الممكنات، وجعلوه عين الموجودات أو الوجودات، إلىٰ غيرها من مسائل أهل الضلال.

وهو تعالىٰ لم يكن خالقاً في الأزل، ولا نعتبر معه الخلق، فكيف تطلب النسبة فيه بينه وخلقه وبعد خلقه له، في مقام حدوثه؟ وحدوثه لا يعود له ـ تعالىٰ ـ منه نسبة أو غيرها، فتقوم بذاته، بل لمّا استحالت قبل فلا معنىٰ لها بعده، فلو كانت صفة وجود ـ بحسب ما تخلّف عنه، ولا يعود له بعد ـ فجميع النسب والإضافات ـ والمناسبات والاتّصالات ـ في مقام الخلق، بما جعله الله عليه وتعلّمه وألّف بينه، ولا نسبة بين الجاعل ومجعوله، بل منقطعة جميع النسب والإضافات دونه.

نعم، المناسبة بين المجعول ـ وهو المشاء ـ وبين فعل الجاعل ومشيئته، واسمه وصفته، ومناسبة الفعل للفاعلية، مما ظهر له به، لا بأحدية الذات نفسها، وإذا تجرّدت عن النسب والمقارنات والإضافات، إذ وجودها في وجهها من نفسها، أمّا بين المجعول والذات ـ أو فعلها والذات نفسها ـ فلا مناسبة بوجه أصلاً، ولا مزايلة، إذ لا ذكر لغير الذات في مقامها بوجه، فتنقطع النسب والاعتبارات، كما عرفت مكرّراً.

فالنسبة بين المجعول والذات لا يمكن، ومن طلبها فقد أحال وأبطل الذات

---

(١) في الأصل: «التشبيه».　　(٢) في الأصل: «خلقته».

(٣) انظر: «الفتوحات المكيّة» ج ٢، ص ٦٠٩.

والمجعوليّة والجعل، أمّا بين الجاعل وفعله فنعم، فإنّه أثره ويدور عليه، ومنه بدؤه وركنه المقوّم، بحسب مشيئته وفعله المفعولي، وبحسب أمره الفعلي.

[فالكتابة][1] تدلّ علىٰ حركة الكاتب، فإنّها هيئته الخاصة، أمّا علىٰ الذات ـ من حسن وقبح وعلم وجهل، وغير ذلك ـ فلا، وكذا كلّ مصنوع، ولا يلزم صدق المباين من مباينة، كما زعموا، إذ الإيجاد بالفعل في مقامه وبمقامه، لا بالأُحديّة في مقام الأزل، والمناسبة هنا حاصلة، بل واجبة، كما أنها في الأزل مستحيلة، فلا تتوهّم من قولي ـ هنا وهناك ـ في الفعل أنّ له استقلالاً وإيجاداً من نفسه، فهو خالق آخر، تعالىٰ الله، و﴿اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[2]، وليس إلّا الله وخلقه، ولا ثالث غيرهما.

بل فعل الفعل بالله، فإنّه صفة الذات، صفة فعل، ويفعل الذات بها، وهو أحدثه الله بنفسه وأقامه فيها، وجعله مادة نفسه، إذ لا قديم معه، ولم ينفصل عن الذات، وسيأتي: (خلق الله المشيئة بنفسها) لكن أحدية الله بلا كيف وحدّ، ولا باتصال أو انفصال، وكلّها حاصلة به ومجعولة فلا تسبقه، وإلّا قامت في الواجب ـ تعالىٰ الله وتقدس ـ فهو حدود نفسه مستجنّة فيه، وتظهر في المشاءات، وهو دليل كونها في المشيئة، ويمكن فيها، وما فيها من صفة الدلالة دليل علىٰ فاعلها، بما أُلقي فيها ودلّ عليه بها لها، لا بأحديته، وستسمع في النص: (فإرادته إحداثه لا غير ذلك، لأنه لا يروّي ولا يهمّ ولا يتفكّر، وهذه الصفات منفية عنه)[3] وإنّما يقول للشيء: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ بغير لفظ ولا كيف، وإلّا كان له كيف، فمحال أن تعرفه بكيف أو نسبة، لأنه ليس علىٰ ذلك، ولا دلّ عليه به، فمن طلبها ورام معرفته بها فقد جهله، و[من] عرف مخلوقاً، فقد عبده.

فإذا كانت النسبة والكيف والحدود في صدور فعله منتفية ـ بل خلقها بنفسها بما ظهر لها، وخفي فيها ذلك لذلك ـ [فـ]كيف يثبت ذلك، ويقوم فرضه بالنسبة إلىٰ ذات الله ومجعوله؟ إنّه لمن المستحيل ولا يعلمه الله[4] ﴿قُلْ سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ أَمْ بِظَاهِرٍ مِنَ الْقَوْلِ﴾[5] تعالىٰ الله عما يصفه الظالمون والملحدون علوّاً كبيراً.

---

(١) في الاصل: «فالكاتب والكتابة». (٢) «الرعد» الآية: ١٦.

(٣) في باب الإرادة من هذا المجلد، ح ٣، صححناه علىٰ «الكافي» ج ١، ص ١٠٩، ح ٣.

(٤) كذا. (٥) «الرعد» الآية: ٣٣.

بل الربط والنسبة بين ذاته وخلقه منقطعة، ولا تركن لما سَوَّدوا به البياض وحرّفوا به الكلم وأضلّوا العالم و(انظر لما قيل ولا تنظر لمن قال)[١] (وأعرف الرجال بالحق)[٢].

وكيف خفي عليهم ماهو أوضح من الشمس استنارةً، فحكموا بالوصل والرابطة؟ وظهور الذات بفعلها تغيّب الصفة وتخفيها، وإن لم تعدمها، فكيف الذات القدسية؟ بل لا يبقىٰ حينئذٍ وصل وموصول، وهو أيضاً فرع ثبوتهما في رتبة، والمؤثّر الذات العلية لا تتصل وتتحقق في رتبة الإمكان، ولا الأثر في رتبة الوجوب، وبدون أحدهما لا يحصل الوصل، وهو محال.

فكذا الوصل، وما جعلوا به الوصل ـ فمع بطلانه ـ تردّد الكلام فيه، فكلّ ما سواه تعالىٰ معدوم في رتبته، ولا يزيد علىٰ وجوده.

نعم، يكون له تحقّق وارتباط بالنسبة إلىٰ ظهوره، وهذا نفس الأثر، واعتبر بحال الشعاع والشمس، والكلام والمتكلم، والكتابة والكاتب،، إلىٰ غير ذلك من أدلة الوجود المبيّنة، لما قلنا كما قلنا، والشاهد يكذّب قولهم، وعليه يدلّ ماورد مثل قوله عليه السلام: (مع كلّ شيء لا بمقارنة، وغير كل شيء لا بمداخلة)[٣] ولو كان كما يقولون من المناسبة والرابطة تحقّقت المداخلة فتصدق المباينة، وكذا العكس.

وعنهم عليهم السلام: (شيعتنا آخذون بحجزتنا، ونحن آخذون بحجزة رسول الله صلى الله عليه وآله، وهو آخذ بحجزة الله)[٤] والحجزة: النور، ونور الله: ظهوره.

وعن الصادق عليه السلام: (إنّا لأشدّ اتّصالاً باللّهِ من شعاع الشمس بها،وشيعتنا أشَدُّ اتصالاً بنا من اتصال شعاع الشمس بها)[٥] ولا شك أنه اتصال ظهوري.

وكذا ماورد من نسبة الخلق والعود لله تعالىٰ، فهو بحسب الظهور، أو أن العود لوليّه

---

(١) «شرح المائة كلمة» ص ٦٠، الكلمة العاشرة.

(٢) «بحار الأنوار» ج ٤٠، ص١٢٦، ح١٨، وفيه: (لا يعرف الحق بالرجال، اعرف الحق تعرف أهله).

(٣) «نهج البلاغة» الخطبة: ١، صحححناه علىٰ المصدر.

(٤) «بحار الأنوار» ج ١٠، ص٣٦٨، ح١٧؛ ج ٤٠، ص٧٩، ح١١٣، قريب منه.

(٥) قريب منه ما في «الكافي» ج ٢، ص١٦٦، ح ٤، وفيه: (إن روح المؤمن لأشدّ اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها)؛ وفي «شرح العرشية» ج ٢، ص٨٨، بدل: (شعاع الشمس بالشمس) (شعاع الشمس بها).

عود له، فإنه هو المراد، إلىٰ غير هذه [الوجوه][١].

والملّا وأمثاله صرفوا مثل هذه الآي والأحاديث ـ التي أشرنا لها ـ إلىٰ ما البديهة تبطله، كيف والبصر لا يثبت حال النظر إلىٰ الشمس، بل عينها، وكذا النفس إلىٰ العقل، فكيف بالنسبة إلىٰ ذات الله، حتىٰ يبقىٰ مع الوصل والربط؟

وليس لله اسم جامد، يدل علىٰ العالم والخالق والفاعل من الأسماء المشتقة، ومبدأ الاشتقاق غير الذات، ولا خلاف عند الكلّ أنّ الخالق من أسماء الأفعال، لا الذات.

ولهذا يصحّ قولك: خلق ولم يخلق، وفعل ولم يفعل، فلا تطلب إذن نسبة بين المفعول والذات، ولا يكون له تحقّق فىٰ مقام الذات، واشتقاقه من الفعل، وإن كان ظهور الفعل بالفاعل، ولكن لا يشكّ أنه فيه، وظهور الفاعلية به عمل فيه وتأخّر عنه، وهذا دليل علىٰ عدم كون [الفاعلية][٢] بأحدية الذات، وأن ظهورها و[قيامها][٣] ليس بذاتها الأحدّية. فافهم لما كرّرت لك اختياره هنا، وهو ما عليه أهل التصوّف وعرفته، لإبطال باطلهم، فقد جعلوا مسألة الربط أدقّ المسائل وأصعبها نعم ولا يمكن تصحيحها لبطلانها، فكلّما راموا إثباتها به زادوها إبطالاً وإعضالاً.

وبعض يقول بتوقّف معرفة الله علىٰ الربط والمناسبة، وهو أبطل من السحر، بلا خفاء فيه لأحد.

وما يعرف بذاته ليس بواجب وجود ـ وليس معرفة الذات نفسها إلّا العجز عنها ـ وإنما يعرف بآيات ظهوره، وما وسمه في خلقه ودلّ علىٰ حقائقهم وذاتهم، بالبيان الفعلي والقولي، فما سواه ـ تعالىٰ ـ أسماء وصفات دالة، وكلها غير الذات القدسية، وما تعرّف به إنما هو بذات الظهور ـ أو قل: ظهور الذات ـ وعلىٰ صفة دلالة ورسم، لا صفة اكتناه وإحاطة، وهو المراد بقولهم عليهم السلام: (يامن دلّ علىٰ ذاته بذاته)[٤] في دعاء الصباح لعليّ عليه السلام، وفي دعاء السحر: (بك عرفتك)[٥]، وسبق بيانه في بابه[٦]، وهذه صفة استدلال، لا تكيّف أو اكتناه، كما قال عليه السلام.

ولو كانت عن مناسبة ذاتية وإحاطة بها لما كانت الذات أحدية، وكان فيها جهة وجهة،

---

(١) في الأصل: «الوجود».

(٢) في الأصل: «الفاعلين».

(٣) في الأصل: «قيومها».

(٤) «بحار الأنوار» ج ٩١، ص ٢٤٣.

(٥) «مصباح المتهجّد» ص ٥٢٤.

(٦) «هدي العقول» ج ٣، باب أنه لا يعرف إلّا به.

ولما قبلت الزيادة، واتّحد المعلول والعلّة، بل تبطل معنىٰ المعرفة، إلىٰ غير ذلك من الأدلّة ـ عقلاً ونقلاً ـ المحيلة لكون المعرفة تكون مناسبة، فهو محال، وإنما تجلّىٰ للأشياء بالأشياء، وبها احتجب عنها، كما قالوا عليهم السلام.

وقال الكاشاني في الوافي، في شرح الحديث، كلاماً طويلاً، رام به تحقيق الصفات، وهو عنه بعيد، ولننقله لك مقطّعاً:

قال: «اعلم أنّ من صفات الله ما هو ثابت له تعالىٰ في الأزل، وهو كمال في نفسه وعلىٰ الإطلاق، وضدّه نقص، ويسمّىٰ بصفة الذات، وهو علىٰ قسمين:

قسم لا إضافة له إلىٰ غيره جلّ ذكره أصلاً، بل له وجه واحد، كالحياة والبقاء.

وقسم له إضافة إلىٰ غيره، ولكن تتأخّر إضافته عنه، كالعلم والسمع والبصر، فإنها عبارة عن انكشاف الأشياء له في الأزل، كليّاتها وجزئياتها، كلّاً في وقته وبحسب مرتبته، وعلىٰ ما هو عليه فِيما لا يزال، مع حصول الأوقات والمراتب له سبحانه في الأزل مجتمعة، وإن لم تحصل بعد لأنفسها، وبقياس بعضها إلىٰ بعض متفرقة، علىٰ ما مضىٰ تحقيقه في باب نفي الزمان، وهذا الانكشاف حاصل له بذاته من ذاته، قبل خلق الأشياء، بل هو عين ذاته، كما أشار إليه الإمام عليه السلام، بقوله: (**لم يزل الله تعالىٰ ربنا، والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر**) وإن تأخّرت إضافتها إلىٰ الأشياء علىٰ حسب تأخرها وتفرقها في أنفسها، وبقياس بعضها إلىٰ بعض، كما أشار إليه بقوله عليه السلام: (**فلّما أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه علىٰ المعلوم، والسمع علىٰ المسموع، والبصر علىٰ المبصر**)»[1].

أقول: كله خبط، أمّا صفات الذات فهي الذات، ولا نسبة لها ولا اعتبار بوجه، لا قبل الخلق ولا معه ولا بعده، ولم تحدث له بعد فيتغير عمّا كان عليه أزلاً، وإلّا انقلب ممكناً وكان قابلاً، وغير ذلك.

ولا ضدّ لها لا فرضاً و[لا] وهماً، وحياته وبقاؤه وعلمه الذاتي واحد بكلّ وجه، وكذا هي والذات، وليس لعلمه الذاتي إضافة بوجه، وكذا السمع والبصر، وإلّا لم تتأخّر عنه وكان معه أزلاً، فلم يكن ذاته، وتأخّر أحد المتضايفين لا يعقل، ولم يصدق (عالم إذ لا معلوم) لحصول الإضافة، وهو معلوم، ولو بحسب الاعتبار، فقد كذب الحديث لنفيه عليه السلام

---

(١) «الوافي» المجلّد ١، ص٤٤٦.

للمعلوم بجميع الوجوه، ولا يكون للأشياء انكشاف وتحقّق في الأزل، وكأنه معنىٰ الأعيان الثابتة والصور العلمية بزعمه ـ سبحانه وتعالىٰ عمّا يصفون، والأزل ذاته ـ فهي مستجنّة فيه ولا يعقل أو زائد عليها كالفضاء الموهوم، وهو تشبيه وتكييف.

نعم، يعلمها بعلمه الذاتي أزلاً، حيث لا معلوم، وهي في أوقاتها وحدود وجودها، لا أنها عنده أزلاً، كما زعمه هذا الرجل، فهي عنده مستجنّة كاللوازم، أو كالشجرة في النواة، وقد حكم علىٰ الله بأوهامه وما يتصوره في نفسه، فهي فيه كالأشياء في المواد، وإن لم يكن لها وجود مشتق، وهي غير مجعولة، وعلىٰ قوله الضال يكون هي هو، كما قال.

ثم وإذا كان كذلك ولا معلوم، كيف يكون لها إضافة فتكون للذات؟ فتقوم فيه المقابلة والنسبة والتضّاد وأمثال ذلك، وما ذكرناه كافٍ في بيان مافيه من الضلال، وإن كان بديهي من وجوه، بل لا نحيط به.

قال: «وكالقدرة فإنها عبارة عن كون ذاته بذاته في الأزل، بحيث يصحّ عنها خلق الأشياء فيما لا يزال، علىٰ وفق علمه بها، وهذا المعنىٰ أيضاً ثابت له بذاته من ذاته قبل أن يخلق الأشياء، بل هو عين ذاته، كما قال عليه السلام: **(والقدرة ذاته ولا مقدور)**، وإن تأخّرت الإضافة عنه)، كما قال عليه السلام: **(والقدرة علىٰ المقدور)**»[1].

أقول: الكلام فيه ظاهر ممّا مر، والمتأخر في قوله عليه السلام: **(وقع العلم)**...إلىٰ آخره، هو علم فعلي حادث، قائم بالله قيام صدور، والنسبة قائمة بالحادث، لا ملاحظة معها بمعلومية ولا مجهولية مع الذات، ولا بعدم ولا بوجود، وليس هذا بشرط في الأول أو محل إضافة له كالذات.

قال: «ومن الصفات ما يحدث بحدوث الخلق، بحسب المصالح، وهو ما يكون كمالاً من وجه دون وجه، وقد يكون ضدّه كمالاً، ويسمّىٰ بصفة الفعل»[2].

أقول: بظهور صفته ودلالته الدالة عليه في مصنوعاته، حيث صفات فعلية ـ بتنزيهه أو تقديسه ـ دالة عليه، ووضع أسماء ندعوه بها ونتزهه، بحسب ما ظهر لنا بنا، ومنه القدرة إذ مقدور، والعلم إذ معلوم، وقيام هذه بفعله ومشيئته، ومردّها له، ولا قيام لها في الذات، ووصف الله بها للدلالة وتعظيماً لفعله، ومحلّ أمره الحامل له، وتشريفاً وتنويهاً، وله نظائر

---

(١) «الوافي» المجلّد ١، ص٤٤٦. (٢) «الوافي» المجلّد ١، ص٤٤٦.

كما سيأتي في النصوص إن شاء الله تعالىٰ، ولهذا يسمّىٰ صفة فعل أو فعل الله، وهو دالّ عليه، فيوصف بها بحسب الدلالة والتعريف، وهو مقام حدوث لا للإحاطة.

قال: «وهو أيضاً علىٰ قسمين: قسم هو إضافة محضة، خارجة عن ذاته تعالىٰ، ليس لها معنىً في ذاته زائد علىٰ العلم والقدرة والإرادة والمشيئة، كالخالقية، والرازقية، والتكلّم ونحوها»[1].

أقول: هذا القسم لا يكون كمالاً للذات بما هي، لحدوثه، بل دالّ للحادث علىٰ المجهول المطلق، بما ظهر له به، وما يكون إضافة محضة خارج عن ذات الله، ليس فيها نفس العلم والقدرة، وإلّا لكانت صفة ذات لا صفة فعل، والإرادة والمشيئة ليستا من صفات الذات بوجه، والتكلّم لا معنىً له ذاتياً، لكنه يحصل للكلام معنيان: حادث وذاتي، كما عليه الأشاعرة[2] ـ وسيأتي منه التصريح ـ والخالقية والرازقية بحسب معناها، أي لايخلق أو مرزوق ذاتي، لا إذ مخلوق، وسيأتي تحقيقه.

قال: «وقسم له معنىً سوىٰ الإضافة، إلّا أنه لا تنفكّ عنه الإضافة والمضاف إليه، كالمشيئة والإرادة، فإنهما في الله سبحانه لا يتخلّف عنهما المشاء والمراد بوجه، بل: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[3]، وما شاء الله كان، فلا توجد الصفتان إلّا بوجود متعلّقيهما، إلّا إنّ الإرادة جزئية ومقارنة، والمشيئة كلية ومتقدمة.

وهذان القسمان: إنما يكونان كمالاً إذا تعلّقا بالخير، وبما ينبغي كما ينبغي، لا مطلقاً، ولهذا قد يخلق وقد لا يخلق، وقد يريد وقد لا يريد إلىٰ غير ذلك، كما قال الله عزوجل: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[4]»[5].

أقول: مفاسده كثيرة، [منها] حكمه بأنّ للمشيئة والإرادة معنىً ذاتيّاً، وأنه لا ينفكّ عن الإضافة، فتكون هي معناها أو لازمه، ويلزم قيام النسب بذاته تعالىٰ وقدم المراد، فيلزم قدم العالم، وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ﴾ الآية[6] يدلّ علىٰ حدوثهما، وأنه لا معنىٰ لهما ذاتياً، ولا إضافة للذات، لقوله: ﴿إذا أَرادَ شَيئاً﴾[7] وكون متعلقهما شرطاً في وجودهما دليل الحدوث، إلّا أن يفرق فيهما ـ وقال به ـ إلّا إنه لا وجه له، ولا يحكم حينئذٍ بأنه قسم ذو

---

(١) «الوافي» المجلّد ١ ، ص٤٤٦.
(٢) انظر: «إرشاد الطالبين» ص ٢١١.
(٣) «يس» الآية: ٨٢.
(٤) «البقرة» الآية: ١٨٥.
(٥) «الوافي» المجلّد ١ ، ص٤٤٧.
(٦) و(٤) «يس» الآية: ٨٢.

إضافة محضة لازمة. والحاصل أن كلامه خبط عشواء.

قال: «فإن قيل: إن كانت الصفات المحدثة المتعلّقة بالخير كمالاً لله سبحانه، فما بالها لم تثبت لله أزلاً؟

قلنا: إن لها مبدأ ومنشأ في ذاته سبحانه، هو كمال في الحقيقة، وهو كون ذاته بذاته في الأزل، بحيث يخلق ما يخلق، ويرزق ما يرزق، ويتكلم مع من يتكلم، ويريد ما يريد، ويشاء كما يشاء فيما لا يزال، وهو من صفات الذات ثابتة لها في الأزل.

وإنّما هذه الإضافات فروع لها مترتبة عليها، فيما لا يزال علىٰ وفق المصلحة، وبحسب ما يسعه الإمكان، فلا بأس بتأخّرها عن الذات، إذا كان مبدؤها الذاتي ومنشؤها الكمالي قديماً.

بل نقول: إن الإرادة والمشيئة أيضاً لهما معنىً ثابت في الأزل، من وجه زائد علىٰ ماذكرناه، وهو كون ذاته تعالىٰ بذاته في الأزل، بحيث يكفي علمه بالخير في خلقه إياه، علىٰ حسب القدرة والاختيار، فيما لا يزال، وهو من صفات الذات»[1].

أقول: يلزمه كون صفات الإضافة جميعاً صفات ذات، وكون لها إضافة أو معنىً حادث لا ينافيه، فالذاتية أيضاً كذلك، وهو ضلال ظاهر.

وكذا جعله الذات مبدأ هذه الصفات، مع أنها صفات فعل، ولازمه كون مبدئها فعلها، وبه ظهرت للمصنوع، فعرفه بها وعبّر عنه ودعاه وناداه، كله للدلالة لا للإحاطة.

وكذا جعله للمشيئة والكلام معنىً ذاتياً وأنه في الأزل خالق في [الحدوث] وهو علىٰ ما كان لم يزل، وجميع ذلك صريح النص والعقل يكذّبه، ﴿سُبحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[2]، وفي ما حصل كفاية، وإن كانت مفاسده أكثر من ذلك، والغرض التنبيه، وكذا في ما سيأتي.

قال: «فإن قيل: فما الفرق بين الإرادة والمشيئة، بل سائر ما يعدّ من صفات الفعل، وبين نحو العلم والقدرة، ممّا يعدّ في صفات الذات، حيث جعل الأول محدثاً فعلياً والثاني أزلياً ذاتياً، مع اشتراك الكلّ في كونه صفة ثابتة ذات إضافة، لها وجه أزلي وآخر حادث؟

قلنا: لمّا كان العلم والقدرة، والسمع والبصر، جهة الثبات فيها أدلّ علىٰ المجد والكمال

---

(١) «الوافي» المجلّد ١، ص ٤٤٧.

(٢) «الأنعام» الآية: ١٠٠.

من جهة التجدد وأظهر، حيث لا يقدح تخلّف متعلقاتها عنها في كماليتها، بل يزيد، عُدّت من صفات الذات، بخلاف الإرادة والمشيئة ونحوهما، فإن جهة التجدّد في أمثالها أدلّ علىٰ العزّ والجلال وأظهر من جهة الثبات، حيث لا يتخلّف متعلّقاتها عنها، ولذا عدّت من صفات الفعل، وذلك لأنّ خطاب الشارع مع الجماهير، وينبغي أن يذكر معهم في نعته سبحانه ما هو أدلّ علىٰ الكمال، وأظهر في العزّ والجلال، وإلّا فلا فرق بين هذه الصفات في هذا المعنىٰ بحسب التحقيق»[١].

أقول: جوابه يقرر الإشكال، ويبطل كون |أن| من الصفات صفات فعل، مبدأها ودلالتها من حيث الظهور، وما فرّق به ـ مع عدم تسليمه ـ لايوجب الفرق، والفرق بين الصفات الذاتية والفعلية ـ بحسب المبدأ والمعنىٰ والغاية ـ ظاهر، فلا نطيله.

قال: «إن قيل: ما معنىٰ قوله‌عليه‌السلام: (والعلم ذاته)، وكيف يكون العلم عين الذات، مع أنّ مفهومه غير ما يفهم من الذات، وكذلك القول في نظائره، وأيضاً فإنّ مفهوم كلّ صفة غير مفهوم صفة أخرىٰ، فكيف يكون الكلّ متّحداً مع الذات؟

قلنا: قد تكون المفهومات المتعدّدة موجودة بوجود واحد، فالصفات بحسب المفهوم وإن كانت غير الذات، وبعضها يغاير البعض، إلّا إنها بحسب الوجود ليست أمراً وراء الذات، أعني أن ذاته الأحدية، تعالىٰ مجده، هي بعينها صفاته الذاتية، بمعنىٰ أن ذاته بذاته وجود وعلم، وقدرة وحياة وإرادة وسمع وبصر، وهي أيضاً: موجود عالم قادر حي مُريد سميع بصير، تترتّب عليها آثار جميع الكمالات، ويكون هو من حيث ذاته مبدأ لها، من غير افتقارٍ إلىٰ معان أُخر، قائمة به، تسمّىٰ صفات، تكون مصدراً للآثار، لمنافاته الوحدة والغناء الذاتيين والاختصاص بالقدم، فذاته صفاته، وصفاته ذاته»[٢].

أقول: قلنا: مفاهيم الصفات حادثة دالّة عليه، وليس هو الذاتي، ويصدقها فعله الدالّ، وما تدلّ عليه ـ وهو المعني بها ـ نفس الذات، ولا مفهوم يشمل الواجب تعالىٰ وغيره، وليس الجواب بحقّ، فإنه في الممكن حقّ لا الواجب، فلا مفاهيم تشمل الذات وفيها متحققة بوجود واحد، فيكون الحمل علىٰ الذات: حمل «هو هو»، أو «هو ذو»، والله منزّه عنهما، وإلّاكانت الذات مجمع كثرة، وكانت مشابهة للممكنات، فبعضها كذلك، ولا تكون

---

(١) «الوافي» المجلّد١ ، ص٤٤٧ ـ ٤٤٨. (٢) «الوافي» المجلّد١ ، ص٤٤٨.

الذات من حيث هي مبدأ اشتقاقها، وإلّا كان معها غيرها أزلاً، ولم يصحّ الثبوت والنفي بحسب الذات، ويكون كلّ النقيضين لا من جهة واحدة، وهو أقبح المفاسد، إلىٰ غير ذلك.

فأصل الإشكال غير وارد، والدفع فاسد أيضاً، وإذا كانت من حيث هي مبدأ لها كان فيها كثرة ولو اعتباراً، وقامت بها المعاني ولو اعتباراً، وبطل (عالم إذ لا معلوم) مطلقاً، وكذا (من زعم أنّ الله لم يزل مريداً شائياً فليس بموحدّ)[1] فذرهم وما يفترون.

قال: «فإن قلت: الموجود ما قام به الوجود، والعالِم ماقام به العلم، وكذا في سائر المشتقّات.

قلنا: ليس كذلك، بل الموجود ما ثبت له الوجود، والعالم ما ثبت له العلم، والأبيض ما ثبت له البياض، سواء كان بثبوت عينه أو بثبوت غيره، فإنّا لو فرضنا بياضاً قائماً بنفسه، لقلنا: إنّه مفرق للبصر وإنّه أبيض، وكذا الحال في ما سواه»[2].

أقول: أصل خلافهم في هذه المسألة مبني علىٰ تتبع واستقراء غير تام، كما بيّن في «الأُصول» وهو مفرّع علىٰ أصل باطل، من قيام الصفات والأسماء بالذات، وأنها مبدأ اشتقاقها، وليس كذلك، بل الفعل كما عرفت وسيأتي، وحينئذٍ تقوم بمبدأ الاشتقاق، ولا تحقّق لها في الذات ومعها، وإنّما هي تعبير وتفهيم دلالة للغير في مقامه، بما ظهر لها به، فافهم.

قال: «فإن قلت: ذاته مجهول الكنه لنا، ومفهوم العلم معلوم لنا، فكيف يكون أحدهما عين الآخر؟

قلنا: المعلوم من العلم مفهومه الكلّي المشترك، المقول بالتشكيك علىٰ أفراده، الموجود بوجودات مختلفة، والذي هو ذات الباري فرد خاص منه، وذلك الفرد، لشدّة نوريته وفرط ظهوره، مجهول لنا، محتجب عن عقولنا وأبصارنا، وكذا الكلام في سائر الصفات.

وأمّا ماورد في كلام أميرالمؤمنين عليه السلام: (**وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه**)[3]، فالمراد به نفي الصفة الموجودة بوجود غير وجود الذات، كالبياض في الأبيض، لا كالناطق للإنسان، ولما كان أكثر ما يطلق عليه اسم الصفة، هو الذي يكون أمراً عارضاً ـ ولا يقال

(١) «التوحيد» ص٣٣٨، ح ٥.
(٢) «الوافي» المجلّد ١، ص٤٤٨.
(٣) «نهج البلاغة» الخطبة: ١.

للمعاني الذاتية للشيء: إنّها صفات له ـ نفيٰ عنه الصفة.

ألا ترىٰ إلىٰ قوله عليه السلام بعد ذلك: (فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثنّاه)[١]، فعُلِمَ أنه أراد بالصفة ما قارن الذات الموجب للاثنينية فيها، فالعلم في غيره سبحانه صفة زائدة، وفيه نفسه تعالىٰ، فهو علم باعتبار، وعالم باعتبار، وهكذا في سائر الصفات.

وهذه الاعتبارات العقلية لا توجب تكثّراً في ذاته تعالىٰ، بوجه من الوجوه، ولا تخلّ بوحدانيته الصرفة الخالصة أصلاً، بل تزيده وحدة، لأنه لو فرض أنه لم يكن في ذاته شيء منها لما كان واحداً حقيقاً.

مثلاً لو فرض أنه علم وليس بقدرة، أو أنه علم وليس بعالم، لكان فيه جهة غير جهة الوجوب والوجود، وهي جهة الإمكان والعدم، فيلزم تركّبه من جهتين، وهو محال»[٢] انتهىٰ.

أقول: قوله: «فإن قلت»... إلىٰ آخره، الذات مجهولة مطلقاً، ومعلومة كذلك بغير اختلاف، والعلم المفهومي العام ليس هو الذاتي، ولا يطلق علىٰ الواجب وغيره، وإنّما هو مفهوم من العنوان الإمكاني، بما أظهره الله وعرف خلقه، فهو يدلّ عليه تعالىٰ دلالة تعريف لا اكتناه.

وحكم الصفات الذاتية حكم الذات من كل وجه، ولا تختلف عليها المفاهيم والاعتبارات والخارجيات، كالذات، وكما الدلالة علىٰ الذات بآثارها، والوجودات المفاضة، وكذا الصفات الذاتية، فالحكم واحد، فليس إلّا الذات الأحديّة، تسمّىٰ بأسماء متعدّدة لتعدّد الأدلّة والدلالة، وهو لا يوجبه في المدلول، فإنّه غير مفيد الاكتناه، ولا منتزع من الذات، بل هو بما ظهر للأشياء بالأشياء، من الصفة الدالة عليه الحادثة، دلالة تعريف، وبتحقيق هذا ـ كما سبق ويأتي ـ لا نجد لهذا الإشكال وأمثاله قراراً، وأنه مأخوذ من اعتبار الشاهد، ومايعرف من حال الصفة والموصوف لغة.

والاشتراك يوجب المشاركة والمشابهة، واعتبار مقايسة الله بغيره، فيكون له مقابل، وهو مقابل غيره، والله منزّه عن ذلك، ولم يحدث له ذلك، مع الخلق ولا بعده، فالأحوال لم تختلف عليه، ولزم انقلابه من الوجود الذاتي إلىٰ الإمكان، بخلقه الخلق، ولو بزوال

---

(١) «نهج البلاغة» الخطبة: ١.

(٢) «الوافي» المجلّد ١، ص٤٤٨ ـ ٤٤٩.

صفة أو حدوثها، وهو كافٍ، وجميعه محال.

والذي أوجب له ولأُستاذه إجراء المفاهيم عليه والشركة فيها، وجعل حقيقة الوجود واحدة، المناسبة الذاتية بينه ومعلولاته، فوجود الممكن وجود الله، والفرق اعتباراً بصفة الوجوب والإمكان، وكان عندهم مفهوم واجب كلّي ذو أفراد، وإن امتنع ما زاد علىٰ الواحد، وجميع الإطلاقات والعمومات مرجعها إلىٰ الإمكان وتردّ له.

وكذا الوجود ـ الذي أثبته الملّا[1] ـ المنبسط، الذي هو واجب مع الواجب القديم، وحادث مع الحادث، وهو في نفسه خالٍ من جميع ذلك، فإنه خطأ لا معنىٰ له.

والعلم الذاتي، هو الذات محتجب بظهوره ظهور دلالة، فالظهور غير الذات، لا بظهور الذات، فإنها لم تظهر لأحد ولا تحدث به، وظهوره غيره، لكنه محتجب بما ظهر، فظهر ببطونه، وبالعكس، وهذا صفة الفعل، إذا نسبت له تعالىٰ، بخلاف معناها في الإمكان.

أقول: وأمّا ماورد من كلام أميرالمؤمنين عليه السلام، إلىٰ آخره |ف| مراده عليه السلام من كلامه : (نفي الصفات) بكل اعتبار ومعنىٰ، لأنه ذات أحدية خالصة، والصفة عين الموصوف، وهي تدلّ عليه، فلا تكون معه، فمقامها مقام تعريف.

وليس المراد نفيها خارجاً وغيرها اعتباراً، فإن مفهوم الوصف تعبير لنا وتفهيم، كما روي[2] عنهم عليهم السلام، وليست معه، فليس إلّا ذات هي الصفة، وصفة هي الذات، بكلّ وجه واعتبار.

والقول بالمغايرة الاعتبارية محمول علىٰ المعنىٰ اللغوي، وإجراء معناه في الواجب وصفاته محال ساقط، ينافي التوحيد، ومن أثبت معه صفة مغايرة ـ ولو اعتباراً ـ فقد ثنّاه، وهو يوجب التكثّر ويبطل أحديّته، ومن جمع مفاهيم الصفات لواحد، هو الصفة الحادثة الدالة بجهة الوحدة، التي بها الدلالة، لا من جهة المقارنة أو المزايلة، أو مراعاة المفهومية ومحلّه القائم به، ومحل الانتزاع والاشتراك وأمثال ذلك، فإنّ هذه صفات إمكان لا يعرف به ولا تدلّ عليه، وإن تدلّ عليه بما لا يمكن في الممكن من جهة الوحدة الظهوريّة، الدالة علىٰ وجود موصوف، وأنت حينئذٍ مجرَّد له عن صفاته الإمكانية، فتدبر.

ومن المحال، الذي لا يقبله ذو عقل سالم من العناد: أنّ تعدّد الاعتبارات واختلاف

---

(١) انظر: «إيقاظ النائمين» ص٦.

(٢) «الكافي» ج١، ص٨٣، ح٦، وقد مرّ شرحه في المجلد الثالث، باب: اطلاق القول بأنه شيء.

المفاهيم في الذات لا ينافي أحديتها، ولا يوجب تركّبها، لأنها مفاهيم اعتبارية، فإنّه إن طابقت الواقع لزم تحقّقها في الذات، وهو محال، وإلّا فهي كذب.

وأيضاً لابدّ له من محل انتزاع، وكونه الذات محال، وغير ممكن، لا يجري عليها أحكامه ولا يشاركها، والممكن أيضاً كذلك، له وجود واحد واعتبارات متعدّدة مفهوماً، فتقوم فيه صفة الإمكان والحدوث، ومن قال بعدم منافاة ذلك للأحدية فقد أحال وأتىٰ بما يبطله متواتر النصّ والبرهان.

وممّا أوجب لهم ما أوجب اعتبارهم مفاهيم العلم والقدرة، وغيرها من باقي الصفات، وأنها محمولة علىٰ الذات، وهي محلّ الانتزاع، وكذا من جهة ملاحظة تعدّد المفاهيم الموجب لتعدّد المصدوق، فبعض جعله الدليل علىٰ تعدّدها خارجاً، وبعض ـ لما ظهر جملة من مفاسد هذا القول ـ قال بالتعدّد اعتباراً، لا خارجاً، وصحّح به ما أصّله من التغاير المفهومي، فالمفهوم زائد مغاير، وما صدق عليه هذا المفهوم غير مغاير للذات والحقيقة، وخصّصوا به قوله‍‌‌ؑ: (كمال توحيده نفي الصفات)[1]، وكذلك ما دلّ علىٰ هذا المضمون، وعرفت بطلان هذا القول من وجوه سبقت، وإن أخلد إليه كثير، كالملّا، والكاشاني، وابن أبي جمهور وغيرهم، ولا يكون بجمع كثرة ولا مصدوق مفاهيم، ومبدؤها غير الذات، ولا يحمل عليها حمل «هو هو»، ولا حمل «هو ذو».

قال الكاشاني في أنوار الحكمة: «كمالاته ذاتية، فهي حاصلة له بالفعل، ويجب كونه عين ذاته، وجوداً وعيناً وفعلاً وتأثيراً، بمعنىٰ أنّ ذاته يترتّب عليها آثار جميع الكمالات، وهو مبدأ انتزاعها وحملها عليه تعالىٰ، وإن كانت غيره بحسب المعنىٰ والمفهوم، ويجوز أن توجد الأشياء المتخالفة الحقائق المتباينة بوجود واحد»[2].

ثم أخذ في إبطال زيادتها علىٰ الذات خارجاً بوجود مغاير، أو كونها داخلة في الذات، ونحوه كلام مَن أشرنا لهم.

أقول: ولا خفاء ما فيه من التدارك والبطلان، وأنه لا يجري ما ذكر في الواجب تعالىٰ وتقدّس، بل منزّه عن التعدّد ـ حتّىٰ الاعتباري ـ وعن مبدأ الاشتقاق، بل مبدؤه الفعل، والله لم يلد ولم يولد، والمعلول والأثر صفة، ولا يصل لمرتبة الموصوف التي هي ذاته، نعم

---

(١) «نهج البلاغة» الخطبة: ١.

(٢) انظر: «علم اليقين» ج١، ص٥٧، نقله باختصار.

يدلّ عليه تعالىٰ باسمه وصفته دلالة تعريف، لا دلالة إحاطة، كما عرفت مكرّراً.

وملاحظة الصفة، بحسب مبدأ الاشتقاق، لابدّ أن تلاحظ ظهور الذات أو محلّ الموصوف، وهو دون الذات لا نفس الذات، فلا تكون المبادئ نفس الذات، فإنّه جهل بالواقع.

ومن تتبّع كلامه في الصفات والذات وغيرها، في الوافي وقرة العيون[1]، وأصول المعارف[2] وغيرها، وجدها ضلالاً يحوم فيها حول الملّا الشيرازي، والكلّ حول مميت الدين ابن عربي الأعرابي، وسيأتي بعض من ذلك متفرّق، وسبق.

ومع هذا يقول الملّا: إنه مقلّد للقرآن وكلام أهل البيت عليهم السلام، وليس بصوفي ولا حكيم ولا متكلم، كما في ديباجة كتابه قرة العيون[3].

ولنكتفِ بعبارته في باب نفي المكان والزمان عنه تعالىٰ من الوافي، بسبب إحالته عليها هنا، **قال** ـ في معنىٰ قول أبي جعفر عليه السلام، في حديث أبي بصير: (**ولا كان خلواً من الملك قبل إنشائه، ولا يكون منه خلواً بعد ذهابه**) ـ ما لفظه: «تحقيقه: أنّ الخلوقات وإن لم تكن موجودة أزلاً لأنفسها وبقياس بعضها لبعض، علىٰ أن يكون الأزل ظرفاً لوجوداتها كذلك، إلّا إنها موجودة في الأزل لله تعالىٰ وجوداً جمعياً وحدانياً غير متغير، بمعنىٰ أن وجوداتها اللايزاليّة الحادثة ثابتة لله تعالىٰ في الأزل كذلك.

وليس الأزل كالزمان وأجزائه، محصوراً مضيّقاً يغيب بعضه عن آخر، ويتقدّم بعض علىٰ آخر، فإنّهما من خواص الزمان والمكان وما يتعلّق بهما، والأزل عبارة عن اللازمان السابق علىٰ الزمان سبقاً غير زماني»[4].

أقول: ضلاله ظاهر، وليس الأزل كذلك، بل هو نفس الذات ولا يسع غيره، وليس هو عبارة عمّا يقول، ولا تحقّق للأشياء أزلاً ولا شيئية لها، وإلّا فهي قديمة، وهو باطل، أو حادثة فلا تكون أزلية، ويلزم عدم تعلّق الجعل بها، وثبوت النسب في ذاته تعالىٰ.

وإن كانت لاشيء فهي عدم، ولا يحكم عليها بذلك، بل تكون أحقّ الأشياء لثبوتها أزلاً، وعلىٰ هذا الجعل يتعلق بها ثانياً وبالعرض، لا ذاتاً.

---

(١) «قرّة العيون» ص٣٤٢ – ٣٤٥. (٢) «أصول المعارف» ص١٨ – ٢١.

(٣) «قرّة العيون» ص٣٣٢.

(٤) «الوافي» المجلّد ١، ص٣٥٣، نقله باختصار، وقد صحّحنا النقل علىٰ المصدر.

وكذا الحدوث لا بحسب الذات، بل بالعيان الخارجي، وعبارته في قرّة العيون وغيره صريحة في ذلك، وسيأتي إن شاء الله تعالىٰ.

قال: «وليس بين الله سبحانه والعالم بُعد مقدّر، لأنه إن كان موجوداً فمن العالم، وإلّا لم يكن شيئاً»(١).

أقول: إن كان هذا حقّاً يلزمك في ما سبق، فوجود تلك الأشياء الجمعية أزلاً، إن كانت موجودة من العالم، لبطلان تعدّد القدماء، وإلّا لم يكن، وإن قلت: وجودها وجوده تعالىٰ، كانت هي، فلا مغايرة وشيئاً في الأزل، وإن قلت: ثابتة غير موجودة، وهي من قبيل الأحوال، يلزمك هنا مثله.

والحاصل أن كلامه متناقض.

قال: «وليعلم أن نسبة ذاته سبحانه لمخلوقاته يمتنع أن تختلف بالمعيّة واللّا معية»(٢) إلىٰ آخر كلامه، وهو طويل فاسد المعنىٰ، وستقف علىٰ بعضه فلنعرض عنه استعجالاً.

أقول: ومعلوم أنه لا يمكن القول بثبوت الأشياء عنده، وهي سبب علمه، ولا تحقق لها وحدوثاً في الكون إلّا بالفرق بين الثبوت والوجود، وجعل الأزل ذا امتداد لا نهاية له كالموهوم، وإن لم يكن كضيق الزمان، فيكون علمه زائداً بها ـ ذوات الأشياء وحقائقها ـ وإن كانت بحسب الكون تابعة لعلمه، فهذا بالعرض وذاك بالذات، وقد صرّح بالتبعية في الوافي(٣) وغيره، فميّز أيّها الناظر، أَهَلْ عاقل يقول: إنّ هذه الأقوال أقوال لأهل البيت عليهم السلام، حتّىٰ يصدق في قوله بالتبعية؟ حاشا وكلّا، بل أبطلوها وحكموا بضلال قائلها.

قوله: ﴿قال: قلت: فلم يزل الله متكلّماً؟ قال: فقال: إن الكلام صفة محدثة، ليست بأزلية، كان الله عزّ وجلّ ولا متكلّم﴾.

أقول: الكلام هنا يقع في مواضع:

الموضع الأول: لا خفاء في اتفاق الملّيين علىٰ وصف الله بأنه متكلّم، وإنزال الكتب

---

(١) «الوافي» المجلّد ١، ص٣٥٣.
(٢) «الوافي» المجلّد ١، ص٣٥٤.
(٣) «الوافي» المجلّد ١، ص٥٢٩.

تترىٰ من آدم إلىٰ الخاتم، فتخريج الدلالة علىٰ وصفه تعالىٰ بهذه الصفة، وقال تعالىٰ: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيماً﴾[١]، ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْياً﴾[٢] إلىٰ غيرها من الآي، ولولا الورود لما وصف الله به، مع أنّ أسماءه توقيفيّة، فالكلام داخل في المقدورات، وإنزال الكتب وثبوتها تتوقّف عليه.

قيل: إثباتها بالقرآن يوجب الدور، فلا يعلم أنه كلامه، إلّا بعد إثبات كونه تعالىٰ متكلّماً.

قلنا: لا نستدلّ بالقرآن علىٰ كونه متكلّماً من حيث إنه كلامه، بل من حيث إنه إخبار الصادق، فلا دور، أو من حيث الإعجاز.

والبراهمة أنكروا الكلام والكتب لإنكارهم النبوّات، وسيأتي بطلان قولهم إن شاء الله تعالىٰ.

واعلم أنّ قول الإمامعليه السلام، في معرض البيان: (**إنّ الكلام صفة محدثة، ليست بأزلية**)... إلىٰ آخره، صريح الدلالة في أنه لا معنىٰ له قديماً بوجه أصلاً، وإلّا لعيّنهعليه السلام، ولم يحكم علىٰ حقيقته بالحدوث، ويعلّله بقوله: (**كان الله ولا متكلم**)، فتكون صفة فعل حادثة، ليست بأزليّة؛ لتحقّق السلب والحدوث، وليس الأزلي كذلك، ولا نزاع في ذلك ـ بحسب المذهب ـ عقلاً ونقلاً، إلّا من بعض المتشبّثين بابن عربي، أو من هو قاصر، فخالف مقتضىٰ النصّ الصريح والعقل.

قال الملّا الشيرازي، في شرح هذه الجملة من شرح الأصول: «وأما إثبات أن كلام الله مخلوق[٣] فنقول: التكلم ليس إلّا إنشاء ما يدلّ علىٰ ضمير المتكلّم، فالدال هو الكلام، والمدلول هو المعاني، والمنشئ لما يدلّ عليها هو المتكلّم، والمتكلّميّة هي ذلك الإنشاء.

فإن أريد بالكلام، المعنىٰ المصدري، أعني المتكلّمية، يكون من باب الإضافات ومن الصفات الإضافية، وإن أريد به الدال علىٰ المعنىٰ يكون من قبيل الأفعال، وإن أريد كون الذات بحيث ينشأ منها ما يدلّ علىٰ المعنىٰ، يكون من الصفات التي هي غير زائدة في حقّه تعالىٰ علىٰ الذات.

لكن الظاهر من كلامهعليه السلام أنه جعله بمعنىٰ المتكلّمية، ومن الصفات الإضافية، حيث

---

(١) «النساء» الآية: ١٦٤. (٢) «الشورىٰ» الآية: ٥١.

(٣) وأما... مخلوق، ليست في المصدر.

قال عليه السلام: (إن الكلام صفة محدثة ليست بأزلية)، لأن إضافته تعالىٰ لا توجد إلّا مع وجود الفعل، والفعل حادث، فالإضافة حادثة.

ولذا قال: (كان الله ولا متكلّم)، أي الموصوف بالفعل بإضافة المتكلّميّة»[1] انتهىٰ.

أقول: مافسّر به التكلم هو متحقّق في الممكن، والمعاني ناشئة من الحروف بعد تركيبها، وليس هو متحقّقاً في ذات الله، فهو صفة فعل، وهو إحداث حروف وكلمات خاصة، أو وجودية للدلالة، وليس للإحداث معنىً في الذات، ولا هو اعتباري محض، بل هو منه ومشيئته، وليس له معنىً ذاتي، وليس له تحقّق فيها بحسب ذاتها، وإن لاحظت القدرة الذاتية فليس هي الكلام، بل بها أوجده، وكأنه يحوم حول قول الأشاعرة، وليس في كلام الإمام عليه السلام ما يدل علىٰ تفصيله، بل علىٰ الحدوث مطلقاً، ولا معنىٰ له قديم أصلاً.

وقال تلميذه الكاشاني في مصنّفاته، والنقل من أنوار الحكمة، وهو ملخّص عين اليقين مع زيادات، مالفظه: «تكلّمه سبحانه عبارة عن كون ذاته بحيث تقتضي إلقاء الكلام الدال علىٰ المعنىٰ المراد، لإفاضته ما في قضائه السابق، من مكنونات علمه، علىٰ من يشاء من عباده، فإنّ المتكلّم عبارة عن موجد الكلام، والتكلم فينا ملكة قائمة بذواتنا، بها نتمكن من إفاضة مخزوناتنا العلمية علىٰ غيرنا، وفيه سبحانه عين ذاته، إلّا إنه باعتبار كونه من صفات الفعل، متأخر عن ذاته.

قال مولانا الصادق عليه السلام: (إن الكلام صفة محدثة ليست بأزلية، كان الله عزّوجلّ ولا متكلّم)[2]»[3] انتهىٰ.

أقول: فانظر في تحريفه كلامهم عليهم السلام ـ الحاكم بحدوثه مطلقاً ـ بتخصيصه بمعنىً، وجعله له معنىً آخر عين ذاته، والعلم مطلقاً صفة إضافة قائمة بالغير ـ أي الايجاد ـ وليس [معنىٰ][4] الكلام أو التكلّم كما قال ـ وإنّه عين الذات ـ فهو إيجاد الكلام، وفي الردّ علىٰ الأشاعرة يظهر لك زيادة [بسط][5] لكلامهم إن شاء الله.

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص٢١١، صحّحنا النقل علىٰ المصدر.

(٢) «التوحيد» ص١٣٩، ح١.

(٣) انظر: «علم اليقين» ج١، ص٧١.

(٤) في الأصل: «معناه».

(٥) بياض في الأصل.

قال محمد صادق في الشرح لهذا الكلام من الحديث: «ثمّ التكلّم عبارة عن إبلاغ ما في الضمير بالألفاظ، والتلفّظ مع الأشياء، وهم الأوصياء، وهم حادثون بالحدوث الزماني، فالتكلم حادث بالحدوث الزماني، وأمّا تكلّم الله تعالىٰ معهم ـ وكذا مع الملائكة في الروحانية ـ فهو لم يكن بالألفاظ وبالأصوات، بل كان بنحو آخر من الانكشافات، وإلّا إطلاق التكلّم علىٰ هذا النحو يكون بنحو من التجوّز، بل تكلّمه مع الروحانيين بالروحانية بلا صوت ولفظ، والمراد هاهنا هو الأول.

والتكلّم الروحاني إظهار المطلوب في ذات العالم، وهذا لا يستلزم الحدوث الزماني، بل هو تابع للذات، فإن كانت الذات العالمة حادثة بالحدوث الزماني، فالتكلّم حادث كذلك» انتهىٰ.

أقول: فيه إثبات معنىٰ آخر للكلام، غير المؤلّف الحادث، أزلي، وهو باطل كما عرفت، سواء فُسّر بمعنىٰ القدرة أو العلم، وأين هما والكلام؟ ويوجب إثبات ضمير لله تعالىٰ، وهو ينفي الوجوب الذاتي ويثبت إمكان الواجب، تعالىٰ الله عن ذلك.

ولقد شارك الأشاعرة في اعتقاده هنا، وإثبات الكلام النفسي هو مدلول الكلام اللفظي وستعرفه.

والحاصل: أنّ الذي أوجب للملّا وتلاميذه هذا التفصيل لمعنىٰ كلام الله ـ الموجب لجعله من صفات الذات، وإن كان له معنىٰ حادث باعتبار آخر، كالعلم والقدرة ـ ملاحظة نسبة بين الذات الأحدية وغيرها، وأنها منشأ الكلّ، ولا تتحقّق صفة إلّا باعتبار مشوب لها بوجه، وبالعكس له مبدأ في الذات، فتاهوا بذلك وضلّوا الحقّ، والذات منزّهة عن جميع ذلك، ذاتاً ـ كان ـ أو معنىٰ أو نسبة، ولا ذكر لغيرها بوجه، فأولوا اعتباراً معها أو فيها.

بل معدوم بحسب اعتبار العدم، إذ لا اعتبار للممكن فوق رتبة الإمكان بوجه أصلاً، ولا للقديم تحقّق في مقام الحدوث بوجه أصلاً، إلّا ظهوره بما ظهر له به، وليس الظهور نفس الذات الظاهرة. نعم، هو نفس المظهر، والفرق ظاهر، كما لا يخفىٰ.

وأوجب لهم أيضاً إثبات معنىٰ الكلام في الذات جعلهم له تعالىٰ أنه كلّ الوجود، وأنّ جميع كمالات الممكن متحقّقة له تعالىٰ، وثابتة له أزلاً، وهذا ضلال ظاهر، كما عرفته في

غير موضع، ويأتي، وليس إلّا الله الأحدي ولا ذكر لغيره معه بوجه، لا ذاتاً ولا معنىً، لا بإثبات ولا نفي، إلّا عدم ذكر الضمير، عدماً بسيطاً، هو نفس وجود الغير في مقامه الحدوثي، وبعده فعله، ومشيئته التي خلق بها جميع الأشياء، ذواتاً وغيرها، وكان أول إبداعه ومشيئته: الحروف، فأين ماقالوه من تحقّق معنىً للكلام أزلي، وخصّصوا الأحاديث بأهوائهم وآرائهم الملوثة، فافهم.

وقال الملّا الشيرازي في كتابه المسمىٰ بأسرار الآيات ـ في قاعدة في دوام أمره، وخطابه للمكونات ـ إلىٰ أن قال: «إن الله متكلّم بالقول الثابت، والمتكلّمية صفة من صفاته، وكلّ صفة من صفاته واحدة، مستمرة ثابتة، لم يزل ولاتزال، إذ لاكثرة ولا زوال في عالم الوحدة، فكلامه ـ الذي هو أمره ـ متعلّق بجميع المكوّنات، أمر التكوين، وهو خطاب بكلمة ﴿كُنْ﴾، وهي كلمة وجودية، فسمعت أعيان المكونات خطابه، ودخلت في باب الوجود بأمره وإذنه، وأطاعت السماوات قوله وكلمته ودعوته: ﴿ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً﴾ فسمعتا كلمته وأجابتا دعوته، وأطاعتا قوله و﴿قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾[1] ... إلىٰ آخره»[2].

أقول: فانظر إلىٰ ما اشتمل عليه من الضلال: إثباته التكلّمية أزلاً ولا تزال، وإثباته مخاطباً أزلاً ـ بصيغة المفعول ـ هي أعيان الممكنات الثابتة، التي أثبتها وجعلها غير مجعولة، ولها لوازم ومقتضيات، فليس من الله إلّا إفاضة الوجود بتجلّيه وظهوره بها، لأنّ عنده الوجود واحد غير مجعول، وكلّه يخالف العقل والنقل. وللبسط محلّ آخر، وذكرت هنا استطراداً.

ولو عقل قوله عليه السلام: **(كان الله ولا متكلم)**، وقوله عليه السلام: **(كان الله ولا شيء معه)**[3] والمخاطب هو الخطاب ـ من جهة حدوده وتكوّنه بـ﴿كن﴾ ـ لم يقل بهذا القول.

وقال الشارح ملّا خليل القزويني: «و**(كان الله ولا متكلم)** ـ بكسر اللام أو بفتحها ـ بمعنىٰ المتكلّم به أو المصدر، ولم يقل: إنّ التكلّم صفة محدثة، إشارة إلىٰ أنّ المتكلّم قد يطلق علىٰ القادر علىٰ الكلام، وقد يطلق علىٰ العالم بمعاني الكلام، ولا نزاع لنا في أزليّتهما لكنّهما داخلان في صفة القدرة والعلم.

---

(١) «فصّلت» الآية: ١١. (٢) «أسرار الآيات» ص ٥٤.

(٣) «شرح المشاعر» ص ٦٣٤.

وما نحن فيه التكلّم، بمعنىٰ إحداث الكلام، ليصير صفة أخرىٰ، والكلام صفة حادثة، فالمتكلّم المساوق له حادث»[1] انتهىٰ.

أقول: إذ ليس التكلّم بالنسبة له تعالىٰ معنىٰ آخر، وإنّما يعود إلىٰ الإيجاد، والذي في ذاته مبدؤه، وهو الوجود، ومعلوم أن الوجود المخلوق، سواءً كان كلاماً حرفياً أو ذاتياً، فإنّ كلامه يشمل مطلق الموجودات، سواءً كانت ذوات أو غيرها، ولا تخصيص له بالحرفي، لما عرفت، وستعرف في الأبواب الآتية لا معنىٰ له بوجه في رتبة الواجب، لأنه خلوّ منه، ولا ثبات للحادث فيه.

فالقول بأنه عين العلم والقدرة لا معنىٰ له ـ حينئذٍ ـ ولا يفرق، والقول بعدم الفرق وتجويز كونه ـ حينئذٍ ـ ذاتاً يوجب صحّة: (لم يزل متكلّماً) ولا دليل نقلياً ولا عقلياً عليه، وإنه اشتبه عليك، من حيث إنّ مفيض الكمال أولىٰ به، والكلام كمال، فهو بالنسبة له بمعنىٰ الإيجاد وتحقق الوجوب لآخر، وهو أولىٰ بالوجود، فلا أثر لهذا التفصيل.

والتكلّم أيضاً بمعنىٰ الوجود لشيء حادث ليس بالذاتي، فمن رأىٰ أن يجعل له معنىٰ، هو عين العلم أو القدرة، فيكون ذاتيّاً، فهو ذاهل عن معناه اللغوي، وكذا العرفي، والنص ـ ولو صح بوجه ـ: (لم يزل الله متكلماً)، ولا متكلم به.

وأما صحة إطلاق المتكلّم للعالم بالكلام أو القادر الساكت، فهو لا يصحّ في الواجب تعالىٰ، لاقتضائه جهة وقوة [و] إمكاناً ـ وإن صحّ في الممكن ـ أو التناقض، إذ عدم المتكلّم يوجب عدم التكلّمية، أو يقال بثبوت شيء معه، وهو أعمّ من الوجود. وكلّ ذلك باطل، وقد مرّ لك أول الباب.

الموضع الثاني: **اختلاف الأقوال في معنىٰ كلامه تعالىٰ**

القول الأول: مذهب الحنابلة[2]، أحد فرق الأشاعرة: إنه المؤلّف من الحروف

---

(١) «الشافي» الورقة: ٦٢ مخطوطة برقم ٢٣٣٤ في مكتبة آية الله المرعشي ﷺ، صحّحنا النقل علىٰ المصدر.

(٢) انظر: «شرح المواقف» ج٨، ص٩٢؛ «شرح المقاصد» ج٤، ص١٤٤؛ «شرح التجريد الجديد» ص٣٥٤.

والأصوات ولكنّه قديم، حتىٰ ذهب بعض منهم إلىٰ قِدم الجلد.

وبطلانه ظاهر بديهي، للآيات الصراح بوصفه بالإحداث، ولتجدّده وتقطّعه وتألّفه من حروف مسموعة، وغير ذلك من آيات الإحداث، ولزم تعدّد القدماء والعبث، لقدم الأوامر والنواهي وغير ذلك، مع عدم المأمور والمنهي، وغير ذلك.

ولعدم قولهم بالكلام النفسي لم يندفع عنهم ما عسىٰ أن يندفع من مثبتيه، ممّا ذكروا وتشبّثوا، كما فعله القوشجي[1] وغيره من علمائهم ، بأن الكلام صفة الله، وكلّ ما هو صفة الله فهو قديم؛ إن أرادوا به الذاتي، ومالم يصح خلوّ الذات عنه، فمسلّم، وحينئذٍ لا صفة وموصوفاً، بل ليس إلّا ذاتاً كاملة، ذاتاً هي كمال، والكلام منه. وإن أرادوا مطلقاً فليس كذلك، وإلّا يلزم خلوّه عن كمال، كيف وهم يجعلون صفات أفعال؟ والكلام حينئذٍ مقدور من مقدوراته تعالىٰ، فيرجع إلىٰ عموم القدرة، (والقدرة ذاته ولا مقدور)، كما مرّ.

القول الثاني: مذهب الكرامية[2] ووافقوا الحنابلة ـ في تخصيص كلامه بالمؤلّف بالحروف والأصوات، وسلّموا حدوثها ـ ولكن قالوا: هي قائمة بذاته تعالىٰ، وجوّزوا قيام الحوادث بذاته، فيلزم تغيّره وانتقاله، ولزمهم التشبيه، وقد جعلوه جسماً له مكان ـ [...][3] من عبدة الشيطان ـ فمنعوا كون كلّ ما هو صفة له قديمة، وقالوا بقيامها به، بناء علىٰ أصلهم الباطل ـ وهو تجويز قيام الحوادث بذاته ـ ويلزمهم أن لا يثبتوا صفة إضافية له أصلاً، أو الكلّ قائم به ـ من جميع النسب والإضافات الحادثة ـ قيام الصفة بموصوفها، والعارض بالمعروض.

القول الثالث: مذهب المعتزلة والعدلية[4]، وهو أنّ كلامه هو المؤلّف من الحروف والاصوات، ولا يشترط قيام مبدأ الاشتقاق، [بالموصوف][5] بل يوجده في مخلوق كالشجرة، ولسان جبرائيل عليه السلام وغيره، فإنّ مثل الصائت والضارب ليسا بقائمين به، بل

---

(١) «شرح التجريد الجديد» ص٣٥٣ .

(٢) انظر: «شرح المواقف» ج٨، ص٩٢؛ «شرح المقاصد» ج٤، ص١٤٤؛ «شرح التجريد الجديد» ص٣٥٤.

(٣) كلمة غير مقروءة.

(٤) انظر: «شرح المواقف» ج٨، ص٩٢ ومابعدها؛ «شرح المقاصد» ج٤، ص١٤٥؛ «شرح التجريد الجديد» ص٣٥٤؛ «إحقاق الحقّ» ج١، ص٢٥٤.

(٥) في الأصل: «بل الموصوف».

بالهواء والمضروب.

ولقائل أن يقول: المبدأ الضاربية ـ أي التأثير ـ والصائتيّة، وهما قائمان به، فلا نقص.

ولكن لا حاجة إلىٰ القول بعدم اشتراط قيام مبدأ الاشتقاق في [الموصوف][١] به، بل نلتزمه، ولا يرد علينا نقص بإثبات معنىٰ نفسي قائم بذات الواجب ـ كما قالته الأشاعرة ـ وأنّ كلامه مخلوق كعرض مخلوقاته تعالىٰ، [فيؤول][٢] مبدأ الصفات إلىٰ إيجادية ـ وهي عين قدرته الذاتية الوجوبية ـ فلا إثبات لكلام نفسي، ولزوم قيام صفة لشيء بغيره، فإنّ صفة الشيء لا تقوم بغيره، وإلّا لم تكن صفته، لكن في الواجب ـ لمّا كانت صفته ذاتية ـ فلا صفة وموصوفاً، وعارضاً ومعروضاً.

استدل هذا القائل[٣] بأنه علم ضرورة من الدين ـ حتىٰ عند العوام ـ أنّ القرآن هو هذا المسموع المؤلّف المقروء، والموصوف بأنه هدى وعربي، وهو الموصوف بالخواصّ المقرّرة في مواضعها، ولا يكون إطلاق هذه عليه من حيث إنه دالّ علىٰ كلامه النفسي، وإلّا كان مجازاً، ولما كان حصل الإجماع كذلك، وكذا الآيات الدالّة علىٰ وصفه بالحدوث، كقوله تعالىٰ: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ﴾[٤] وغيرها، ولاشتماله علىٰ أمر ونهي واستحالة وجودهما [مع عدم][٥] مأمور ومنهي، إلىٰ غير ذلك ممّا يدل علىٰ الحدوث، ومرّ بعضه.

وبالجملة: لا نزاع مع الأشاعرة في كون هذا الحادث، إنّما النزاع أنهم يثبتون معنىٰ آخر نفسيّاً، هو مدلول هذا الكلام اللفظي، ويقسمون الكلام إلىٰ قسمين: والقسم الأول واحد، غير موصوف بأمر ونهي بسيط، هذا دال عليه، والمشتمل علىٰ الأمر والنهي والخبر والمسموع المصوّت، وذلك قديم، مغاير للعلم والقدرة والإرادة والحياة والذات والبقاء والسمع والبصر، قائم بذات الواجب تعالىٰ.

فنعود إلىٰ إبطال الكلام النفسي:

فأولاً: أنه غير متعقّل إثبات معنىٰ كذلك قديم، ولم يأتوا عليه ببرهان، فصاراهم

---

(١) في الأصل: «الوصف».

(٢) في الأصل: «قبول».

(٣) انظر: «شرح التجريد الجديد» ص ٣٥٤.

(٤) «الأنبياء» الآية: ٢.

(٥) بياض في الأصل.

استدلّوا[١] عليه بقول شاعر بدوي، لا يصلح للاستدلال في مقام التمثيل، فضلاً عن البرهان، وهو قوله:

إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما جُعل اللسان على الفؤاد دليلاً[٢]

وبما يجدونه في تصوّر المعنىٰ أولاً، ثمّ يجدون في أنفسهم من تصوّر المعنىٰ أوّلاً، ثمّ يجدون اللفظ دليلاً عليه، فقاسوا الواجب علىٰ أنفسهم، وقالوا: هو كذلك، كما ستسمع من حجّتهم وإبطالها إن شاء الله تعالىٰ، بل البرهان قائم علىٰ نفي ذلك عنه تعالىٰ.

وثانياً: ما ستسمع من البراهين العقلية والنقلية المبطلة لزيادة الصفات الذاتية عليه تعالىٰ، وأنه لا قديم واجب سوىٰ واجب أحدي لا غير، لا ذاتاً ولا صفةً.

وثالثاً: عدم وزانه، كالعلم، لأنه حينئذٍ يكون كالجنس، ولا وجود له بغير نوع وأفراد، فلابدّ أن يتّصف بالأمر والنهي وغيرهما، وأن يتوجّه الخطاب إلىٰ معدوم، وهو سفه وعبث.

ورابعاً: كيف يكون اللفظ دالّاً على معنىٰ واستقبال وإخبار وغير ذلك، والمدلول غير مشتمل علىٰ شيء منها، فهو باطل، وإلّا لم يكن دالّاً، بل مباين مطلقاً، فلا دالّ ومدلولاً، هذا خلف.

وفي حاشية شمسا الجيلاني، نقلاً عن صاحب المواقف[٣]، أنه لم يرضَ بالكلام النفسي وأنَّ مدلول اللفظ المركّب قديم.

وقال[٤]: «إنه يستلزم مفاسد كثيرة، كعدم تكفير من أنكر كون ما بين الدفّتين كلامه تعالىٰ، مع أنه عُلِم من الدين ـ ضرورة ـ أنه كلامه حقيقة، وكعدم كون المقروء والمسموع والمحفوظ كلامه حقيقة، وكعدم التحدّي بما هو كلام الله حقيقة» إلىٰ غير ذلك من المفاسد التي لا يخفىٰ علىٰ عاقل بطلانها.

ثم قال: «فوجب حمل كلام الشيخ[٥]، علىٰ أن المراد بالمعنىٰ ما يقابل المعنىٰ [الثاني][٦]

---

(١) «الإرشاد إلىٰ قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» ص٤٨.

(٢) نسبه في «المحصول» ص ٢٧ إلىٰ الأخطل.

(٣) «شرح المواقف» ج٨، ص١٠٣ – ١٠٤.

(٤) أي صاحب المواقف.

(٥) أي الشيخ أبو الحسن الأشعري.

(٦) ساقطة من حاشية ملّا شمسا، أثبتناها من «شرح المواقف».

فيكون الكلام النفسي عنده مجموع اللفظ والمعنىٰ، قائماً بذاته تعالىٰ، مكتوباً في المصاحف، مقروءاً بالألسنة مسموعاً، محفوظاً في الصدور، فالتلفّظ حادث، والمتلفظ قديم، وحينئذٍ فالأدلّة الدالّة علىٰ الحدوث محمولة علىٰ حدوث التلفظ دون حدوث الملفوظ، جمعاً بين الأدلة».

قال: «وما ذكرنا، وإن كان مخالفاً لما عليه متأخّرو الأصحاب، إلّا إنه بعد التأمل يعرف حقّيّته»[١].

أقول: فانظر إلىٰ التيه في الضلال، لا يخرج من شيء إلّا وقع في آخر، وما حمل عليه أدلّة الحدوث غير خفّي بطلانها ومنافاتها له، وكيف يكون المركّب من حادث وقديم قديماً؟ [إلّا أن][٢] يلتزم مذهب الحنابلة السابق مع أنّ ما أوّل به، وأزاد عليه علىٰ بعض الاحتمالات.

قال: «وقد سبق صاحب المواقف إلىٰ مثل ذلك محمّد بن عبدالكريم الشهرستاني، في كتابه المسمّىٰ بنهاية الإقدام في علم الكلام[٣].

وخامساً: أنّ ما ذكر من قدم اللفظ، وأنّ الترتيب فينا، وكذا إثبات الكلام النفسي خارج عن صفات اللفظ الدالّ، خارج عن طور العقل، وهو من قبيل أن يقال: يمكن أن تكون حركة لا تتعاقب أجزاؤها، وإنّما تتعاقب أجزاؤها فينا»[٤].

أقول: فإذن هي ليست بحركة بديهية فليس هو بكلام، بل إما إرادة أو علم أو غيرهما، وهذا لا ينازع فيه إلّا معاند بدون الترتيب كما فينا، وبطلانه بديهي.

وحينئذٍ لك أن تجعله قولاً رابعاً، لما ستعرفه من المعنىٰ المتعارف عن الاشاعرة.

وسادساً: أنه يلزمهم أن لا يثبتوا صفة إضافية له بزعمهم أصلاً، بل الخالقية لها معنىٰ قديم قائم بذاته، وكذا الرازقية.

وقد نقل السيد معين‌الدين الإيجي الشافعي، في بعض رسائله، عن بعض العلماء أنه

---

(١) «حاشية الجيلاني علىٰ شرح التجريد الجديد» مخطوط برقم: ٧١٣٤.

(٢) في الأصل: «ان لا».

(٣) «نهاية الإقدام في علم الكلام» ص٢٨٨ ومابعدها، القاعدة: ١٣ في أنّ كلام الباري واحد.

(٤) «حاشية الجيلاني علىٰ شرح التجريد الجديد» مخطوط برقم: ٧١٣٤.

قال: «ما تلفّظ بالكلام النفسي أحد، إلّا في أثناء المائة الثانية، ولم يكن قبل ذلك في لسان أحد»[١] انتهىٰ.

أقول: والعجب أنّ الكلام النفسي نفاه المعتزلة والعدلية، وبعض الأشاعرة اضطرب فيه، وجميع الحكماء وأهل النظر والفكر قديماً وحديثاً، ولم ينزل به كتاب ولا رواية، وبعض الاشاعرة يقول: جميع العقلاء أثبته، مع أنهم يُدخلون في النظر، ولكن حبّ الجاه والترؤس يوجب ذلك، أَوَ لا سمعت دليلهم؟ فإنه أوهن من بيت العنكبوت.

بل أعجب من ذلك أنّ بعض الأشاعرة أثبت التعدّد للكلام النفسي ويقول بالقدم.

وبالجملة فبطلان النفسي ظاهر، ويلزم الأشعري تساوي الأخرس في التكلم، وأنه متكلّم أيضاً.

قال السيد معين الدين الصفوي الايجي الشافعي، في رسالته في الكلام: «إن العرف العامّ والخاصّ من الشرع واللغة لا يفهم من الكلام إلّا المركّب من الحروف، لا مجرد مفهوم اللفظ الذي هو في التحقيق نوع من العلم، وليس من شأن النبوّة دعوة الأمة إلىٰ شيء غير معلوم، ظاهره كذب وإلحاد، من غير إشارة إلىٰ موضع وموقع علىٰ المراد من إطلاقه، مع أنّ العرف مطلقاً يعرف تناقض الأخرس مع المتكلّم، أو علىٰ ما عرّفه الأشعري يجتمع الأخرس وهذا المتكلّم، والتكلّم والسكوت.

***وأما في متن العقائد النسفية* [ف]:** إن الكلام صفة منافية للسكوت والآفة.

وقال الشارح العلّامة[٢]: هذا إنّما يصدق علىٰ الكلام اللفظي دون النفسي، إذ السكوت والخرس إنّما ينافي التلفّظ، وأجاب بأنّ مراده السكوت والآفة الباطنيّتان، بأن لا يدبّر في نفسه التكلّم ولا يقدر علىٰ ذلك، فكما أن الكلام لفظي ونفسي، فكذا ضدّه، أعني السكوت والخرس»[٣].

فغير خفي تعسّفه وبعده، وعدم دليل يدل عليه، كما هو غير خفي.

القول ***الرابع:*** مذهب الأشاعرة كما هو الأشهر، لا كما ظنّ صاحب المواقف كما مرّ، وأنقل لك عبارة المذهب في نقض نهج الحقّ للعلّامة، وهو وإن كان منقوضاً

---

(١) نقله عنه في «إحقاق الحق وإزهاق الباطل» ج ١، ص ٢٢٢.

(٢) أي شارح العقائد النسفية، العلّامة سعدالدين التفتازاني.

(٣) نقله عنه في «إحقاق الحق» ج ١، ص ٢١٧ - ٢١٨.

للشوشتري[1]، ولكن أحببت الانتصار كما قال للناصب.

مذهب الأشاعرة: «أنه تعالىٰ متكلم، وهو عندهم لفظ مشترك، تارة يطلقونه علىٰ المؤلف من الحروف المسموعة، وتارة يطلقونه علىٰ المعنىٰ القائم بالنفس، الذي يعبّر عنه بالألفاظ، ويقولون: هو الكلام حقيقة، وهو قديم قائم بذاته تعالىٰ، ولابدّ من إثبات هذا الكلام، فإن العرف لا يفهمون من الكلام إلّا المؤلف من الحروف والأصوات.

فنقول أوّلاً: ليراجع الشخص إلىٰ نفسه، أنه إذا اراد التكلّم بالكلام، فهل يفهم من ذاته أنه يزوّر ويرتّب معاني فيعزم علىٰ التكلّم بها؟ كما أنّ من أراد الدخول علىٰ السلطان أو العالم فإنّه يرتّب في نفسه معانيَ وأشياء، يقول في نفسه: سأتكلم بهذا.

فالمنصف يجد من نفسه هذا البتّة، فهذا هو الكلام النفسي.

ثم نقول علىٰ طريق الاستدلال: إنّ الألفاظ التي نتكلّم بها لها مدلولات قائمة بالنفس، فنقول: هذه المدلولات هي الكلام النفسي.

فإن قال الخصم: بل هي عبارة عن العلم بتلك المعاني.

قلنا: بل غيره، إذ من جملة الكلام الخبر، وقد يخبر الرجل بما لا يعلمه، بل يعلم خلافه، أو يشكّ فيه، فالخبر عن الشيء غير العلم به.

وإن قال: هو الإرادة.

قلنا: هو غير الإرادة؛ لأن من جملة الكلام الأمر، وقد يأمر بما لا يريده، كالمُختَبِر لعبده، فمراده الاختبار للمأمور به، وكالمعتذر من ضرب عبده لعصيانه، فإنه قد يأمره، وهو يريد أن لا يفعل المأمور به؛ ليظهر عذره عند من يلومه.

واعترض عليه بأن الموجود في هاتين الصورتين صيغة الأمر لا حقيقته، إذ لا طلب فيهما أصلاً، كما لا إرادة فيهما.

وأقول: لا نسلم عدم الطلب فيهما، لأنّ لفظ الأمر إذا وجد فقد وجد مدلوله عند المخاطب، وهو الطلب، ثم إنّ في الصورتين لابدّ من تحقّق الطلب فيهما من الآمر، لأنّ اختباره واعتذاره موقوفان علىٰ أمرين: الطلب منه، مع عدم الفعل من المأمور، وكلاهما لابدّ أن يكونا محقّقين، ليحصل الاعتذار والاختبار.

---

(١) انظر: «إحقاق الحق وإزهاق الباطل» ج ١، ص ٢١٧ ومابعدها.

قال صاحب المواقف[1] ها هنا: ولو قالت المعتزلة، إنه ـ أي المعنىٰ النفسي الذي يغاير العبارات في الخبر والأمر ـ هو إرادة فعل يصير سبباً؛ لاعتقاد المخاطب علم المتكلّم بما أخبر به، أو يصير سبباً لاعتقاده إرادة المتكلم لما أمر به، لم يكن بعيداً، لأنّ إرادة فعل كذلك موجودة في الخبر والأمر، ومغايرة لما يدلّ عليه من الأمور المتغيّرة والمختلفة، وليس يتّجه عليه أنّ الرجل قد يخبر بما لا يعلم، أو يأمر بما لا يريد، وحينئذٍ لا يثبت معنىً نفسي يدلّ عليه بالعبارات مغايرة للإرادة، كما تدّعيه الأشاعرة. هذا كلام صاحب المواقف.

وأقول: مَن أخبر بما لا يعلمه، قد يخبر ولا يخطر له إرادة شيء أصلاً، بل يصدر عنه الإخبار، وهو يدل علىٰ مدلول، هو الكلام النفسي من غير إرادة في ذلك الإخبار لشيء من الأشياء، وأما في الأمر، وإن كان هذه الإرادة موجودة، ولكن ظاهر أنه ليس عين الطلب الذي هو مدلول الأمر، بل شيء يلزم ذلك الطلب، فإن تلك الإرادة مغايرة للمعنىٰ النفسي، الذي هو الطلب في هذا الأمر، وهو المطلوب، ولمّا ثبت أنّ هاهنا صفة غير الإرادة والعلم، فنقول: هو الكلام النفساني، فهو ظاهر عند العقل متصوّر.

وأما من ذهب إلىٰ أنّ كلام الله حروف حادثة خاصة، فيتّجه عليه: أنّ كل عاقل يعلم أنّ المتكلّم مَن قامت به صفة [الكلام][2]، وخالق الكلام لا يقال: إنّه متكلّم، كما أنّ خالق الذوق لا يقال: إنّه ذائق.

نعم، الأصوات والحروف دالّة علىٰ كلامه تعالىٰ، ويطلق عليها الكلام أيضاً، ولكن الكلام في الحقيقة هو ذلك المعنىٰ النفسي، كما أثبتناه»[3] وأورد أيضاً البيت الشعري السابق نقله.

أقول: فتأمّل في احتجاجاتهم التي يستحي الإنسان من نقلها، وبطلانها بديهي، إلّا أنّني أبيّن بعضاً:

البيان الأوّل: إنّ قصارها ـ لو سلّمت بشقوقها ـ إثبات ذلك في الشاهد، وهو الممكن، فمن أين يحصل القطع بأنّ الواجب كذلك، مع وجوب تنزيهه عن التشبيه؟ وقياس الغائب علىٰ الشاهد تشبيه، وهو معتمد الأشاعرة في أكثر اعتقاداتهم، فهل يقنع ذو لبّ أن يقول:

---

(١) «شرح المواقف» ج٨، ص٩٥. (٢) في الاصل: «المتكلم».

(٣) «انظر: «إحقاق الحق» ج١، ص٢٠٣ – ٢٠٦، بتفاوت صححناه علىٰ المصدر.

خالقي كذا لأني كذا؟ فإذن له قوىً وضمير وغير ذلك، فلا فرق حينئذٍ، سبحان ربّك عمّا يصفون.

البيان الثاني: لو سلّم مغايرته للإرادة وهو العلم، فمن أين مغايرته للقدرة؟ فهو داخل فيها، وأيضاً من أين يلزم من المغايرة المذكورة كونه معنىً نفسيّاً قديماً؟ لِمَ لا يكون كما تقوله المعتزلة؟

وأمّا ادّعاؤه أخيراً من وجوب القيام ـ مع أنه حاصل من استقراء بعض الأمثلة، ومتخلّف في كثير ـ [فـ] غير مجدٍ أيضاً، كما مرّ لك في المذهب الثالث*، كيف وعند الأشعري[1] وجوده غير ماهيته، وهو موجود مع العينية، لا قيام ولا عروض.

البيان الثالث: إبطال كونها [عين][2] العلم ـ بإخبار الرجل بما لا يعلم أو يشكّ، مع أنه متصوّر فيه ـ غير جارٍ في من لا تخفىٰ عليه خافية قبل الوقوع، ولا يصحّ عليه الجهل بوجه، فلا يشكّ، نعم ربّ هذا الناصب الذي أقامه وهمه مثله.

البيان الرابع: يجب تركّب الكلام، أما اللفظي فظاهر، وأما النفسي فلأنّ اللفظي المركّب موضوع له، فلو لم يكن مركّباً لم يكن مطابقاً له، كيف والترتّب داخل في مفهوم الكلام، ولا يوجد بدونه، كما اعترف به **التفتازاني في شرح العقائد**، حيث قال: «وهذا ـ أي ما ذكره صاحب المواقف ـ من أن الكلام النفسي غير مرتّب الأجزاء، لمنْ يتعقّل لفظاً قائماً بالنفس، غير مؤلّف من الحروف المنطوقة، أو المخيّلة المشروطة وجود بعضها بعدم بعض، ولا من الأشكال المرتّبة الدالة عليه، ونحن لا نتعقّل من قيام الكلام بنفس اللافظ، إلّا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله، بحيث إذا التفت إليها كان كلاماً مؤلّفاً عن ألفاظ مخيّلة، أو نقوشاً مرتّبة، وإذا تلفّظ كان كلاماً مسموعاً»[3] انتهىٰ.

وعلىٰ هذا فما يزوّره المتكلّم في نفسه، عند إرادة التكلّم، يجوز كونه عبارة عن الألفاظ المخيّلة المرتّبة في النفس، فلا يجديهم ما تشبّثوا به من قول . . . : زوّرت في

(*) أي مذهب المعتزلة.

(١) انظر: «هدي العقول» المجلد الرابع، باب الكون والمكان.

(٢) في الأصل: «غير».

(٣) «شرح العقائد النسفية» مخطوط برقم: ٦٦٠٨ في مكتبة آية الله المرعشي ﷺ.

نفسي كلاماً، بمعنىٰ: قدّرته وفرضته[١]، كما يقال: زوّرت داراً أو بناءً، فكما لا يدلّ هذا علىٰ حقيقة الدار والبناء في النفس، فكذا تلك.

البيان **الخامس**: لو سلّم ذلك كلّه في الشاهد، قلنا: فالكلام حقيقة هو المؤلّف، وإطلاقه علىٰ المعنىٰ مجاز، وعليه البيت الشعري، مع أنه ساقط في مقام الجدل، فضلاً عن البرهان، ولا يجري هذا المجرىٰ في الواجب، لعدم التروّي والضمير فيه.

البيان **السادس**: إنّ ماذكره من إخبار الرجل بما لا يعلم، بل بما يعلم خلافه، ففيه ما ذكره **الشارح الجديد للتجريد**، حيث قال: «لقائل أن يقول: إنّ المعنىٰ الذي يدّعون أنه قائم بنفس المتكلّم ومغاير للعلم، في صورة الإخبار عما يعمله، هو إدراك مدلول الخبر، أعني: حصوله في الذهن، مطلقاً يقينياً كان أو مشكوكاً، فلا يكون مغايراً للعلم، والحاصل: أنه يدلّ علىٰ مغايرة لليقين، لا مطلقاً»[٢].

البيان **السابع**: ما ذكر مغايرته للإرادة مردود بالاعتراض الذي ذكره، وما ذكره في ردّه بقوله: «أقول: لا نسلّم»... إلىٰ آخره مدخول بأنّ الاعتذار والاختبار إنّما يتوقّفان علىٰ أن يصدر من الآمر ما يدلّ بظاهره ـ في مجاري الاستعمال ـ علىٰ الطلب، لا علىٰ تحقّقه في نفس الأمر، إذ لا وقوف لغير الله بما في الصدور، فيحصل الاعتذار والاختبار من غير قصد الطلب، كما لا يخفىٰ.

البيان **الثامن**: ماذكره أخيراً من «أنّ كلّ عاقل»... إلىٰ آخره[٣]، قد عرفت بطلانه، وعدم تمامية حجّتهم علىٰ التقديرين، كيف ومطلق العلاقة كافية، وهي القادرية والمقدورية؟ كيف والألفاظ ليس إطلاقها علىٰ وتيرة واحدة.

ويبطل كلامه به ـ أيضاً ـ ما صرّح به مضلّهم الأعظم الرازي، في المسألة الثالثة والأربعين ـ من الباب الأول، من القسم الأول ـ من الكتاب الأول من فواتح تفسيره الكبير،

---

(١) يقال: رحم الله امرأً زوّر علىٰ نفسه، أي اتّهمها عليها، يقال: أنا أزوِّرك علىٰ نفسك. وحقيقته: نَسَبَها إلىٰ الزور كفسَّقَه وجَهَّلَهُ.

انظر: «الفائق في غريب الحديث» ج٢، ص١٣٦، «زور».

(٢) لم نعثر عليه.

(٣) لم ينقل الشارح هذا القول في بيان مذهب الأشاعرة، الذي مرّ نقله، وهذا القول هو: «أن كل عاقل يعلم أن المتكلم من قامت به صفة المتكلم، وخالق الكلام لايقال: أنه متكلم...». انظر: «احقاق الحق» ج١، ص٢٠٦.

حيث **قال:** «والتحقيق في هذا الباب: أنّ الكلام عبارة عن فعل مخصوص، يفعله الحي القادر، لأجل أن يعرّف غيره ما في ضميره من الاعتقادات والإرادات، وعند هذا يظهر أنّ المراد من كون الإنسان متكلّماً بهذه الحروف مجرّد كونه فاعلاً لها لهذا الغرض المخصوص»[1] انتهىٰ.

أقول: وإذا قام الدليل علىٰ إبطاله، وعدم صحّة جريان المعنىٰ اللغوي في ذات الواجب تعالىٰ -إن كان هو كذلك لغة- فلابدّ من معنىً آخر لا يوجب تشبيهاً، وهذا كحمل الوجود عليه تعالىٰ عند الحكماء، وسائر الصفات الذاتية، لما ستعرف من إبطال مذهب الأشاعرة والمعتزلة، بل كيف تجري الأمور اللغوية هنا، ومبناها إنّما هو علىٰ الأمور الظاهرية؟ هذا وقد عرفت عدم تمامية حجّتهم، سواء قيل [بقيام المشتق][2] بالمبدأ أو لا.

قال السيد في حاشية المطالع: «فيلزم أن لا يصحّ التحديد به، وفوق هذا كلام، وهو أنّ إطلاق اسم المتكلّم علىٰ فاعل الكلام ثابت في لسان العرب، بل ولا يطلقون اسم المتكلّم علىٰ القائم به الكلام أصلاً، لأنّ الفعل لا يوصف به المفعول، بل إنّما يوصف به الفاعل كالضرب مثلاً، فلا يقال: الضارب لمن وقع عليه الضرب، بل لمن فعل الضرب، فحينئذٍ لا يقال: المتكلّم من قام به الكلام، بل من فعله، وإلّا لكان الهواء متكلّماً، لقيام الحروف والصوت به.

وقالوا: تكلّم الجنّ علىٰ لسان المصروع، لاعتقادهم أنّ الكلام المسموع من المصروع فاعله الجنّ، فأسندوه إلىٰ الفاعل لا القائم به.

والأشاعرة لمّا قالوا: إنّ الكلام هو المعنىٰ، قالوا: معنىٰ كونه متكلّماً هو قيام ذلك المعنىٰ بذاته، ثمّ افتروا به علىٰ أهل اللغة.

فإن قلت: الكلام علىٰ ما ذكرتموه يرجع إلىٰ القدرة، فلا يكون صفة مستقلّة أخرىٰ.

قلت: لا ضير، فالعلم والقدرة واحد، وكذا جميع الصفات، وإنّما المغايرة في الممكن، وتعدّد اللفظي غير ضائر، وباعتبار مراتب الوجود الدالّة عليه تعالىٰ، لا باعتبار ذاته الأحدية، بل عدّه صفة مستقلة إنّما هي بتوقيف الشارع، إذ صفاته وأسماؤه تعالىٰ توقيفيّة، [ولولا] ورود هذا اللفظ شرعاً لما صحّ إطلاقه، كلفظ السميع والبصير، مع ما فيه من عظم

---

(١) «التفسير الكبير» ج ١، ص ٣٣.

(٢) في الأصل: «بوجوبها مبدأ الاشتقاق».

الفوائد، من إثبات كون هذه الكتب المنزلة من آدمعليه السلام إلىٰ محمّدصلى الله عليه وآله كلامه وشرائعه، وبيان أنّ كلامه تعالىٰ غير محتاج إلىٰ كسب[١] وآلة أو استفادة، كما في كلام المخلوق، فلهذا ورد وصفه بالكلام، دون غيره»[٢].

بيان وتحقيق: يظهر به إبطال الكلام النفسي، ويبطل به ما اشتهر أيضاً علىٰ لسان أكثر العلماء من غير فكر وتحقيق، حيث إنّه اشتهر أنّ المعاني قبل الحروف، حتّىٰ ممّن لا يثبت الكلام النفسي في الواجب، وأثبته في الممكن، وأنا أقول لك: الحروف سابقة للمعاني مطلقاً، عقلاً ونقلاً.

أما عقلاً، فلأنّ المعاني غيب وصفة آخر، فلا ظهور له وقوام استقلالاً، بل هو في الحرف قوّة، فإذا أُلّف مع آخر ظهر، وأيضاً كان الله ولا شيء معه، لا ذاتاً ولا معنىً، وأول ظاهر عنه هو المشيئة المعبّر عنها بـ ﴿كُنْ﴾، [وبعدها][٣] الوجودات المقيّدة ـ الإبداعية، والاختراعية والتكوينيّة ـ من العقل الأول إلىٰ الأرض، فلو كان المعنىٰ قبل اللفظ كان مع الله شريك، ولا شريك معه، أو تقوم صفة بغير موصوف، أو به تعالىٰ ـ كما عليه الأشاعرة ـ كيف وليس الله بذي ضمير وذهن؟ وإنّما توجد المعاني لأجل التفهيم والتعليم للغير، فلابدّ من سبق الحروف.

لكن اعلم أنّ مرادي بالحروف والكلمات ليس اللفظية الرقمية خاصة، بل الموجودات النورية أيضاً كلمات، وكذا المشيئة التي هي نفس الإبداع الأُول، والمشيئة كلمة مركّبة من أربعة حروف ـ أي أربع درجات[٤] ـ لا يعبّر عنها بلفظ، نعم يعبّر عنها بالرتبة، وستسمعها أخيراً.

فظهر أنه لو كان المعنىٰ قبل، لزم كون الله ذا ضمير، أو معه غيره، وكلاهما باطلان، وفي

---

(١) الكسب من اصطلاحات الأشاعرة، وقد فسّروه في فعل العباد، بأنّ العبد إذا صمّم عزمه فالله يخلق الفعل عنده، والعزم فعل يقع بقدرة الله، فلا مدخلية للعبد علىٰ نحو التأثير وإن كان له مدخلية علىٰ سبيل الكسب، أو الكسب بمعنىٰ تعلّق القدرة الحادثة بالمقدور في محلّها من غير تأثير.

(٢) نقله عنه في «إحقاق الحقّ وإزهاق الباطل» ص ٢١٤ – ٢١٥، بتفاوت صحّحناه علىٰ المصدر.

(٣) في الأصل: «وبعد».

(٤) مرّ مثل ذلك في المجلد الثالث، باب إطلاق القول بأنه شيء.

النص: **(أوّل ما تكلّم بكلمة فنظر لها بعين القدرة فكانت ماء)**[1].

قيل: ما ذكرت حقّ في شأن الواجب تعالىٰ، وإلّا لزم أحد النقائص، لكن الممكن ليس كذلك، فإني إذا أردت كلاماً قبل تأليف الحروف أتصوّر المعنىٰ المراد وأرتّبه، ثمّ أُوجد اللفظ، ليدلّ علىٰ ذلك المعنىٰ المحفوظ الذهني، ففي الشاهد المعاني سابقة.

قلنا: **أمّا أولاً:** فالتسليم في الواجب كافٍ في دفع الكلام النفسي، **وثانياً:** إن الأمر في الممكن ليس كما توهّمت وصوّرت، كيف وفي كلّ شيء دلالة علىٰ كماله وذاته بوجه، كما قال تعالىٰ: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا﴾[2] ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ﴾[3].

وعن الصادق عليه السلام: **(العبودية جوهرة كنهها الربوبية، فما فقد من العبودية وجد في الربوبية، وما خفي عن الربوبية أُصيب في العبودية)**، كما روي في الصافي[4] ـ في تفسير ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا﴾ ـ وفي المصباح[5] وغيره.

فنقول: ليس في النفس شيء سابق عند التلفّظ إلّا السبعة، التي لايكون شيء في السماء والأرض إلّا بها، وهي المشيئة والإرادة والتقدير والقضاء والإمضاء والأجل والكتاب.

أمّا ما يفهم من اللفظ فليس بموجود قبله بالنفس، أما المعنىٰ ففي التحقيق ليس [إلّا من قبل][6] عقلك، وكذا الصور نفسك ـ أي صدرك ـ فهي مجمع الصور، بل حقيقتها، وذلك العقل، بل حقيقته، فأنت تسمّي نفسك معنىٰ اللفظ، وهو السابق، وليس كذلك.

نعم، تقتبس منها وتوجد بها حروفاً، منها يظهر معنىً هو كان قبلُ في عقلك أو نفسك، التي هي كلمة مؤلّفة، كما قال تعالىٰ: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ﴾[7].

انظر إلىٰ النار تظهر بالزناد ليس إلّا، فليس هذا الشرار الخارج، كامن في الحجر أو الزناد، أو هو منه كالظاهر من الباطن، وليس له وجود قطّ قبل الحكّ، بل بالحك كان شيئاً لا قبل، فتأمّل في الأمثلة الآفاقية ولا تحسبها أمثلة خرافية، أَوَ لا تنظر لنفسك تصغر وتكبر،

---

(١) لم نعثر عليه فيما لدينا من المصادر. (٢) «فصّلت» الآية: ٥٣ .

(٣) «الذاريات» الآية: ٢١.

(٤) «تفسير الصافي» ج ٤، ص ٣٦٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٥) «مصباح الشريعة» ص ٧، صححناه علىٰ المصدر.

(٦) في الاصل: «قبل الا». (٧) «الذاريات» الآية: ٤٩.

وتصفو وتكدر؟

وإن أبيت إلّا ما قلت لقصور ذهنك وعدم تسليمك، قلنا: ما يلقىٰ عليك قبل حروف نورانية، ملقاة إليك من مقام أعلىٰ، صفة نفسك، منها حصل لك المعنىٰ قبل، فتوجد لفظاً للدلالة عليه، ولا سبق للمعنىٰ المتفهَّم من اللفظ عليه أيضاً، فتأمّل.

أو نقول: المقصود بيان نفس الأمر، بحسب البدء، والحروف اللفظية أو معانيها أو قواها، وإن تأخّرت عن الذوات، الموهم لتقدّم معنىٰ، لكن الكلمة تطلق علىٰ الموجود والذات المتأصّلة، والحرف علىٰ الحروف الكونية وأجزاء الذات، والله إنما تجلّىٰ بالأشياء للأشياء.

فأول ما تكلّم بكلمة، كما روي، وهو ما روي في حديث عمران[١] الآتي وغيره، فأوّل خلقه كلمة، وأجزاؤها [الحروف][٢]، وهي المشيئة، فالحروف سابقة بحسب البدء، وهو كافٍ، وإطلاق الكلمة علىٰ الذات ظاهر، عقلاً ونقلاً، كتاباً وسنةً، منها قولهمعليهم السلام: (نحن كلماته العليا)[٣]، وورد[٤] أنه: قول الإمامعليه السلام، في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَد وَصَّلنَا لَهُمُ القَولَ﴾[٥]، وعنهمعليهم السلام: (ثمّ تكلّم بكلمة فصارت حقاً)[٦] ونحوه كثير.

وتألّف الكلمة من الحروف، فهي سابقة علىٰ الكيفية والهيئة، والله تجلّىٰ لها بها لأنفسها، فكان الله بها، أو قل: بمشيئته وإرادته وإحداثه، واختراعه التكلّم وخلق كلمات، ولو سبق المعنىٰ ما صحّ أنه (تجلّىٰ لها بها)، وهي الحقيقة، وأنه إنّما ظهر لخلقه بهم لهم، بل الحروف العالية الإبداعية الأولية هي الأصل، وهي الخمسة وبعدها، ففرّع الثمانية والعشرون طبق تلك، وهي بعد مراتب الوجودات المقيّدة، وسمعتها في المجلّد الأول*، وسيأتي إن شاء الله تعالىٰ في باب الإرادة، فتأمّل وميّز بفكرك النوري.

وأما نقلاً، ففي كتاب درست حسين بن محمد، عن زرارة، قال: قال أبوعبداللهعليه السلام: (إنّي

---

(١) «التوحيد» ص٤٣٥. (٢) في الأصل: «الحرف».

(٣) لم نعثر عليه بهذا اللفظ؛ وفي «الاحتجاج» ج٢، ص٤٩٩؛ «بحار الأنوار» ج١٥، ص١٠، ح١٠: (فنحن روح الله وكلماته). (٤) «تفسير عليّ بن إبراهيم» ج٢، ص١٤١.

(٥) «القصص» الآية: ٥١.

(٦) «بحار الأنوار» ج٥٣، ص٤٦، ح٢٠، وفيه: (ثم تكلم بكلمة فصارت نوراً).

(*) يقصد كتاب العقل والجهل من: «هدي العقول» وهو مفقود.

لأعلم أوّل شيء خُلِقَ) قال: وما هو؟ قال: (الحروف)[1].

وفي حديث عمران الصابي، المروي في التوحيد[2] والعيون[3]، قال الرضاعليه السلام: (واعلم أنّ الإبداع والمشيئة والإرادة معناها واحد وأسماؤها ثلاثة، وكان أول إبداعه ومشيئته وإرادته الحروف، التي جعلها أصلاً لكلّ شيء، ودليلاً علىٰ كلّ مدرك، وفاصلاً لكلّ مشكل، وتلك الحروف تفريق كلّ شيء، من اسم حقّ وباطل، أو فعل أو مفعول، أو معنىً أو غير معنىً، وعليها اجتمعت الأمور كلّها، ولم يجعل للحروف في إبداعه لها معنىً غير أنفسها، يتناهىٰ، ولا وجود؛ لأنها مبدعة بالإبداع، والنور في هذا الموضع أوّل فعل الله الذي هو نور السماوات والأرض، والحروف هي المفعول بذلك الفعل).

بيـان:

ممّا سبق يظهر لك بعض ما تضمّنه كلامهعليه السلام لعمران، وقال تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يُزْجِي سَحَاباً ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ﴾ الآية[4]، علىٰ بطن التأويل [السحاب المزجىٰ][5] المعنىٰ الذي تحيىٰ به أرض القابليات والجزر الموات، فتأمل ولا تأخذك الشهرة بغير برهان.

ثم اعلم أنه قد انصرح لك عقلاً ونقلاً أنّ كلامه محدث، ونسبته له كنسبة سائر المخلوقات، غير متوقّف إبداعه إلّا علىٰ ذاته وقدرته الغيبية، بغير افتقار إلىٰ تروٍّ وضمير وآلة، كما في الممكن، إلّا أنّ تخصيصه بهذه الحروف الرقمية لا يساعده البرهان العقلي والنقلي، كيف وإذا رجع الكلام إلىٰ الإحداث للدلالة، فليست خاصّة بهذه.

وكذا أصل الإلقاء لقلب النبيّصلى الله عليه وآله، وإسرافيلعليه السلام، إذ لا موجود قبل النور المحمّدي، إلّا أمره الفاعلي، وفوقه رتبة الوجود المحض، ولا سبق للمعنىٰ.

فتعيّن أن يكون هذا الملقىٰ ـ حينئذٍ ـ ليس كهذه الحروف، ومظهره نفسه، فظهر من سرّه لقلبه، ومنه للملائكة، فليس له ـ حينئذٍ ـ حجاب آخر غير نفسه، كيف وهذه من معالم الخلق، وهو ظاهر ظاهر الباطن، ولا يمكن سبق المعنىٰ، وإلّا كان الله ذا ضمير، أو

---

(١) «الأصول الستّة عشر» ص ١٦٠.
(٢) «التوحيد» ص ٤٣٥، ح ١، صححناه علىٰ المصدر.
(٣) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٧٣، ح ١.
(٤) «النور» الآية: ٤٣.
(٥) في الأصل: «الوزن».

معه غيره.

فهو حروف نورية. قال تعالىٰ: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾[١]، علىٰ بعض البطون: ولما بلغ قاب قوسين أو أدنىٰ، فأوحىٰ إلىٰ عبده ما أوحىٰ، والكلام إنّما يظهر في شيء؛ لأنه صفة، وحينئذٍ يكون نفس الكلام، وهو حجاب نفسه.

وعنهم عليهم السلام: (نحن والله الأسماء الحسنىٰ)[٢].

وفي الاحتجاج: في سؤالات الزنديق لأميرالمؤمنين عليه السلام، إلىٰ أن قال عليه السلام: (وأما قوله: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾[٣] كذلك قال الله تعالىٰ، قد كان الرسول يوحي إليه رسل من السماء، فتبلغ رسل السماء إلىٰ رسل الأرض، وقد كان الكلام بين رسل أهل الأرض وبينه، من غير أن يرسل بالكلام مع رسل أهل السماء.

وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ياجبرائيل هل رأيت ربّك؟ فقال جبرائيل عليه السلام: إنّ ربّي عزّ وجل لا يُرىٰ.

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ومن أين تأخذ الوحي؟ قال: آخذه من إسرافيل.

قال: فمن أين يأخذه إسرافيل؟ قال: يأخذه من مَلَك فوقه من الروحانيين.

قال: فمن أين يأخذه ذلك الملك؟ قال: يُقذف في قلبه قذفاً.

فهذا وحيٌ، وهو كلام الله عزّ وجلّ، وكلام الله ليس بنحوٍ واحد، منه: ما كلّم الله به عز وجل الرسل، ومنه: ما قذف في قلوبهم، ومنه: رؤيا تراها الرسل، ومنه: وحي وتنزيل يقرأ ويتلىٰ، فهو كلام الله عزّ وجلّ)[٤].

أقول: وهذا الملك الذي يأخذ منه إسرافيل روح القدس، وهو الخاصّ بمحمّد صلى الله عليه وآله، إذ لا أقرب منه، كما قال تعالىٰ: ﴿يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ﴾[٥].

فإن ظهر الكلام في عالم الخلق علىٰ لسان ملك، سُمّي كلام الله، كالكتب المنزلة، وإلّا

(١) «الشعراء» الآية: ١٩٣ - ١٩٤.

(٢) «الكافي» ج١، ص١٤٣ باب النوادر ح٤، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «الشورىٰ» الآية: ٥١.

(٤) «الاحتجاج» ج١، ص٥٦٩، صححناه علىٰ المصدر.

(٥) «النحل» الآية: ٢.

فلا، كالأحاديث القدسية والنبوية الدالّة علىٰ ذلك، وإن سُمّي هذا كلام الله بوجه، حيث إمكانه وفي نفس الأمر عبارة عن إنشاء كلمات عاليات، وإظهار آيات بواسطة ملك، وليس كلامه تعالىٰ بقسم واحد، كيف ومقامات الوجود كثيرة، ولكلٍّ كلام ممّا يناسبه، والكلّ حادث مخلوق؟!.

إعادة وبسط: قد استثنيت أنّ صدور الكلام منه ليس بشقّ فم، ولا بتروٍّ وضمير، ولا بجولان تدبير، بل بمجرّد ﴿كُنْ﴾، بلا لفظ وضمير، وأنّ كلامه ليس خاصّاً بالملفوظات، لقولهم عليهم السلام: **(نحن كلماته العليا)** و**(نحن كلمات الله)** وفي النصّ أيضاً: **(أعوذ بكلماتك التامّات العاليات)**[1].

وفي الاحتجاج: «عن صفوان بن يحيىٰ، قال: سألني أبو قرّة المحدّث أن أُدخله علىٰ الرضا عليه السلام ... فقال: أخبرني جعلني الله فداك ـ عن كلام الله لموسىٰ عليه السلام؟ فقال: **(الله أعلم ورسوله بأيّ لسان كلّمه بالسريانية أم بالعبرانية)**، فأخذ أبو قرّة بلسانه، فقال: إنّما أسألك عن هذا اللسان! فقال أبو الحسن عليه السلام: **(سبحان الله عمّا تقول، ومعاذ الله أن يشبه خلقه، أو يتكلّم بمثل ما هم به يتكلّمون، ولكنّه تبارك وتعالىٰ ليس كمثله شيء، ولا كمثله قائل ولا فاعل)**.

قال: كيف ذلك؟ قال: **(كلام الخالق لمخلوق ليس ككلام المخلوق لمخلوق، ولا يلفظ بشقّ فم ولسان، ولكن يقول له: ﴿كُنْ﴾ فكان بمشيئته ما خاطب به موسىٰ عليه السلام من الأمر والنهي، من غير تردّد في نفس)**»[2] الخبر، وروي في غيره[3] أيضاً ومضمونه متواتر.

وفي تفسير علي بن إبراهيم: في حديث أبي بصير عن الصادق عليه السلام، قلت: قوله: ﴿قُل لَو كَانَ البَحرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ البَحرُ قَبلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَو جِئْنَا بِمِثلِهِ مَدَداً﴾[4] قال: **(قد أخبرك أن كلام الله ليس له آخر ولا غاية ولا ينقطع أبداً)** الحديث[5]، ودلالته علىٰ عموم كلامه ظاهرة.

---

(١) «بحار الأنوار» ج ٩٤، ص ٢٨٥، وفيه: (أعوذ بالكلمات العليا)، ص ٢٨٧، وفيه: (أعوذ بكلمات الله التامات).

(٢) «الاحتجاج» ج ٢، ص ٣٧٣، صحّحنا النقل علىٰ المصدر.

(٣) «بحار الأنوار» ج ١٠، ص ٣٤٤، ح ٥. (٤) «الكهف» الآية: ١٠٩.

(٥) «تفسير عليّ بن إبراهيم» ج ٢، ص ٤٦، صححناه علىٰ المصدر.

وفي الاحتجاج: سأل يحيىٰ بن أكثم أبا الحسن العالم ﷺ، عن قوله تعالىٰ: ﴿سَبعَةُ أَبحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾[1]: ماهي؟ فقال: **(هي عين الكبريت وعين اليمن وعين البرهوت وعين الطبرية وحمّة ماسيدان وحمّة إفريقا، وعين باحروان، ونحن الكلمات التي لا تدرك فضائلنا ولا تستقصىٰ)**[2]، وصراحتها كما مرّ ظاهرة.

وهذه السبعة في الظاهر ظاهرة، وفي التأويل إشارة إلىٰ مراتب الوجود، وتقسيمه حسب قربه وبعده، ويراد بالفضائل حينئذٍ: ما يشمل الكلمات الوجودية وغيرها، فإنهم الوسائط مطلقاً.

تنبيه وإيضاح: أن الإنسان الكامل هو محمد ﷺ ومقاماته أربعة

غير خفيّ الإشارة لك، بل التصريح في غير موضع: أنّ الإنسان الكامل، وهو محمّدﷺ، له التصرّف التامّ في مجموع العالم، غيباً وشهادة، فهو مظهر جميع أسمائه الكلّية، فلا أقرب منه، فهو باعتبار: (مقام أو أدنىٰ)[3] و(لنا مع ربّنا)[4] و(لا فرق بينك وبينها إلّا أنهم عبادك...)[5] إلىٰ آخره، و(لا يزال العبد) الحديث[6].

[المقام الأول:]، وهو مقام ظهوره بالوحدة الشخصية الجنسية، وظهور الولاية المطلقة، ومقام السرّ ـ أيضاً ـ وكمال القرب.

وبهذا الاعتبار والمقام يبلّغ الوحي، وهو مورد الحديث الإلٰهي ومصدره له حينئذٍ، إذ لا أقرب منه، وهذا أقرب المقامات [...][7] وأشرفها، وليس حجابه ـ حينئذٍ ـ إلّا ذاته.

المقام الثاني: مقام قاب قوسين، ومرتبة العقل، وهو مقام الحديث القدسي، وهو ظاهر المقام الأول، وهو مقام غلبة النبوّة والاتّصاف بالأوصاف الربانية، وهو مصدره ومورده.

و**[المقام] الثالث:** مقام نفسه، وغلبة أحكام الرسالة، والتبليغ وتدبير الآفاق والأنفس، وهو مَورد الحديث النبوي ومُورده، فجبرائيل يتلقّىٰ من المقام الثاني بإفاضة عليه، لأنه

---

(١) «لقمان» الآية: ٢٧.
(٢) «الاحتجاج» ج ٢، ص ٤٩٩.
(٣) «مصباح المتهجّد» ص ٦٩٧.
(٤) «شرح العرشية» ج ٢، ص ١٣٢.
(٥) «مصباح المتهجد» ص ٧٣٩.
(٦) «الجواهر السنيّة» ص ٩٩.
(٧) فراغ في الأصل.

ينزل بالروح -روح القدس -كما قال تعالىٰ: ﴿يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ﴾ الآية[١].

ومقام الروح المقام الأول، لأنه عالم الأمر: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾[٢]، وكمال الرسالة تقتضي نزول مَلَك بالكلام، ولتوفية حقّ كلّ مرتبة من الوجود بعينها، ولقطع حجّتهم بقولهم: أساطير الأولين وساحر، إلّا أن يسلكوا العناد، وقد سلكوه.

ومقام ظهور القوالب بحسب ظاهره، وهو الخيال المطلق، فينزل ويظهر بها جبرائيل |عليه السلام| لمقابلته لنفس محمّد.

وفي مصباح الأنوار للشيخ، ونقله النجفي في تأويلاته، في شأن محمّد صلى الله عليه وآله وعلي عليه السلام، في رواية جابر، إلىٰ أن قال الإمام عليه السلام: (أنواراً لاهوتية قد أُلبسوا قوالب بشرية لتطيق الناس رؤيتهم، قال الله تعالىٰ: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكاً لَجَعَلْنَاهُ رَجُلاً وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ﴾[٣]).

|والمقام| الرابع: مقام غلبة أحكام كمالات البشرية الظاهرية التقييدية، من الشهوة والغضب وغيرهما، ليتمّ أمر المعاش، ويتمّ سوق كلّ سافل من سفله لعاليه، ولهذا يمرض ويصحّ، وغيره من حالاته البشرية، وفيه سرّ آخر.

ولاستجماعه لجميع ذلك قلنا: لا أعظم منه، فصحّ: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾[٤]، أي مثلكم في نزول وحي إليّ، مثلكم في الحظوظ البشرية.

بل قالوا: (نزّهونا عنها وعن الربوبية وقولوا فينا ما شئتم ولن تبلغوا)[٥]، فظهر من قوله صلى الله عليه وآله: (كنت نبيّاً وآدم بين الماء والطين)[٦] في تخصيص هذه الكينونة بهذه البينونة، وصحّ: (آدم ومَن دونه تحت لوائي)[٧] وزال إشكال نزول جبرائيل عليه بالوحي، مع أنه أفضل منه، فلا يكون له معلّماً، وظهر مورد كل حديث ومصدره، [وترتيبهم][٨] شرفاً، كتربيتهم ذكراً، وهو ظاهر، وظاهر الفرق بين الحديث القدسي والإلٰهي، وظهر كونه القلم واللوح، وغير

---

(١) «النحل» الآية: ٢. (٢) «الإسراء» الآية: ٨٥ .

(٣) «الأنعام» الآية: ٩. (٤) «الكهف» الآية: ١١٠.

(٥) «بحار الأنوار» ج٢٥، ص٢٧٠، ح١٥، وفيه: عن أميرالمؤمنين عليه السلام: (إيّاكم والغلو فينا قولوا إنّا عبيد مربوبون، وقولوا في فضلنا ما شئتم).

(٦) «تذكرة الموضوعات» ص٨٦؛ «الأسرار المرفوعة» ص٢٧١، ٢٧٢ .

(٧) «كشف الخفاء» ج١، ص١٦؛ «الدر المنثور» ج٦، ص٣٠١ .

(٨) في الأصل: «وتربيتهم».

ذلك من الأحاديث، وسرّ انتظاره الوحي، لنصّ: ﴿وَلَا تَعجَل﴾[1] وسرّ علمه بالظاهر، إلىٰ غير هذه المسائل، كما يظهر لذي الذكر الكامل.

تنبيه: قيل: إذا نسب اللفظ إلىٰ المتكلّم سمّي كلاماً، وموجِده متكلّماً، وإلىٰ المحلّ القابل ـ في كلّ شيء بحسبه ـ سمّي كتابة، واللفظ كاتب ﴿أُولَـٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ﴾[2].

فالكلام من عالم الأمر، والكتاب من عالم الخلق، قال تعالىٰ: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ﴾[3] علىٰ تفسير التأويل، وكلام المخلوق وإن دلّ ـ ولا تنظر الوسائط، وهو محدث ـ ولكن غلبة المقام، ولظهوره ثانياً طبق ذلك، لم يُسَمَّ كلامه تعالىٰ، ولم تلحقه أحكامه، فكلّ كلام كتاب بوجه، فالقرآن والكتب السماوية كلام وكتب باعتبارين.

والكلام بسيط من عالم الأمر، والكتاب مركّب من عالم الخلق، وفيه أنظار طواها الاستعجال.

إيضاح نقلي

كتب الله كثيرة، وإن جمعتها الشرائع.

فمنها: القرآن النازل علىٰ محمّدﷺ، وهو أعلاها، لأنه الكتاب الجامع الخاتم، وهو ذو بطون، كما هو ظاهر للمتفطّن، ولذا تكثّرت أسماؤه وصفاته، وهي ظاهرة منه، حتّىٰ إن لفظه (معجز) لا يعارض، ومعناه لا يؤتىٰ له علىٰ حدّ، وليس هنا تحقيق ذلك.

ومنها: التوراة النازلة علىٰ قلب موسىٰ، ثمّ في [الألواح الزبرجدية][4] بلغة العبرانية، ﴿وَفِي نُسْخَتِهَا هُدىً وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾[5]، ثمّ كان بعد ﴿قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيراً﴾[6]، وحذت هذه الأمة حذوهم.

وهي كما نقل خمسة أسفار: سفر في بدء الخلق، وسفر لخروج بني إسرائيل من مصر، وسفر لأمر التوابين، وسفر لإحياء موتىٰ بني إسرائيل وما وقع بهم، وسفر لتكرار

---

(١) «طه» الآية: ١١٤ .

(٢) «المجادلة» الآية: ٢٢.

(٣) «العنكبوت» الآية: ٤٨.

(٤) في الأصل: كلمة غير مقروة.

(٥) «الأعراف» الآية: ١٥٤.

(٦) «الأنعام» الآية: ٩١ .

النواميس.

وتفاوت معانيها موجب لتفاضلها، وأفضلها العشر الوصايا التي خوطب بها موسىٰ، وبها يستخلفون.

ومنها: الأنجيل النازل علىٰ قلب عيسىٰ ﴿فِيهِ هُدىً وَنُورٌ وَمُصَدِّقاً لِما بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْراةِ وَهُدىً وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ﴾[1] وتنزّل بالسريانية.

ويقال: أفضل ما فيه الصحف الأربعة لتلامذة عيسىٰ الأربعة، وهي المخصوصة بالقراءة في الصلوات والأدعية.

ومنها: الزبور النازلة علىٰ قلب داود، كتب الله فيه من بعد الذكر ﴿أَنَّ ٱلأَرْضَ لِلّٰهِ يُورِثُها مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وٱلْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾[2].

ويقال: أفضل ما فيه ما اتفق أهل الكتابين علىٰ اختياره، وهي أدعية تحاميد وتسابيح تنسب إلىٰ داود بما فيها، وليس كذلك.

ومنها: صحف إبراهيم: عشرون صحيفة، وصحف إدريس: وكانت ثلاثين، وصحف شيت بن آدم: وكانت خمسين.

كما روي كلّه عن أميرالمؤمنين عليه السلام، وعن أبي ذرّ: أنه قال لرسول الله صلى الله عليه وآله: ما كانت صحف إبراهيم؟ قال: (اقرأ يا أباذر: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّىٰ * وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ * بَلْ تُؤْثِرُونَ ٱلْحَيَاةَ الدُّنْيَا * وَٱلآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ * إِنَّ هَـٰذَا لَفِي الصُّحُفِ ٱلأُولَىٰ * صُحُفِ إِبْراهِيمَ وَمُوسَىٰ﴾[3])[4].

ومنها: مصحف فاطمة [عليها وعلىٰ] أبيها، وبعلها وابنيها، أفضل صلاة وتحية، وكتاب الجفر والجامعة.

وروي في الكافي بإسناده، عن حمّاد بن عثمان، قال: سمعت أباعبدالله عليه السلام، يقول: (تظهر الزنادقة في سنة ثمان وعشرين ومائة، وذلك أنّي نظرت في مصحف فاطمة عليها السلام) قال: قلت: وما مصحف فاطمة؟ قال: (إنّ الله لمّا قبض نبيّه صلى الله عليه وآله دخل علىٰ فاطمة عليها السلام الحزن ما لا يعلمه إلّا الله عزّ وجلّ، فأرسل إليها ملكاً يسلّي غمّها ويحدّثها، فشكت ذلك إلىٰ

(١) «المائدة» الآية: ٤٦.
(٢) «الأعراف» الآية: ١٢٨.
(٣) «الأعلىٰ» الآية: ١٤ - ١٩.
(٤) «الخصال» ص ٥٢٥، ح ١٣، بتصرف.

أميرالمؤمنين عليه السلام، فقال عليه السلام: إذا أحسستِ بذلك وسمعت الصوت فقولي لي، فأعلمته بذلك، فجعل أميرالمؤمنين عليه السلام يكتب كلّما سمع، حتّىٰ أثبت من ذلك مصحفاً).

قال: ثم قال: (أما إنّه ليس فيه شيء من الحلال والحرام، ولكن فيه علم ما يكون)[1].

وبإسناده عن الحسين بن أبي العلاء، قال: «سمعت أباعبدالله عليه السلام، يقول: (إنّ عندي الجفر الأبيض) قال: قلت: فأيّ شيء فيه؟ قال: (زبور داود وتوراة موسىٰ وإنجيل عيسىٰ وصحف إبراهيم عليهم السلام، والحلال والحرام، ومصحف فاطمة، ما أزعم أنّ فيه قرآناً، وفيه ما يحتاج الناس إلينا، ولا نحتاج إلىٰ أحد، حتّىٰ فيه الجلدَة ونصف الجلدَة وربع الجلدَة وأرش الخدش، وعندي الجفر الأحمر)، قال: فقلت: وأيّ شيء في الجفر الأحمر؟ قال: (السلاح، وذلك إنّما يفتح للدم يفتحه صاحب السيف للقتل)[2].

أقول: والجفر: الجلد.

وفي رواية أبي بصير: أنّ الجامعة (صحيفة طولها سبعون ذراعاً، بذراع رسول الله صلى الله عليه وآله وإملائه من فلق فيه، وخطّ عليّ عليه السلام بيمينه، فيها كلّ حلال وحرام، وكلّ شيء يحتاج إليه الناس، حتىٰ الأرش في الخدش)[3].

وفي بصائر الدرجات، بإسناده عن الصادق عليه السلام، قال: (لقد خَلّف رسول الله صلى الله عليه وآله عندنا جلداً، ما هو جلد حمار ولا جلد ثور، ولا جلد بقرة، إلّا إهاب شاة، فيها كلّ ما يحتاج إليه حتى أرش الخدش والظفر. وخلّفت فاطمة مصحفاً ماهو قرآن، ولكنّه كلام من كلام الله تعالىٰ، أُنزل عليها، إملاء رسول الله وخطّ عليّ عليه السلام)[4].

وبإسناده، عنه، قال: (إنّ جبرائيل عليه السلام أتىٰ رسول الله بصحيفة مختومه بسبع خواتيم من ذهب، وأمر إذا حضره أجله أن يدفعها إلىٰ علي بن أبي طالب عليه السلام فيعمل بما فيه ولا يجوزه إلىٰ غيره)[5].

وبإسناده، عن مولانا الباقر عليه السلام، قال: (حدّثني أبي عمّن ذكره، قال: خرج إلينا رسول

---

(١) «الكافي» ج١، ص٢٤٠، ح٢.

(٢) «الكافي» ج١، ص٢٤٠، ح٣، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «الكافي» ج١، ص٢٣٩، ح١، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «بصائر الدرجات» ص١٧٦، ح١٤، صححناه علىٰ المصدر

(٥) «بصائر الدرجات» ص١٤٦، ح٢٤؛ ص١٥٠، ح١٧، صححناه علىٰ المصدر.

الله عليه السلام وفي يده اليمنىٰ كتاب، وفي يده اليسرى كتاب، فنشر الكتاب الذي في يده اليمنىٰ فقرأ: بسم الله الرحمن الرحيم، كتاب لأهل الجنة بأسمائهم وأسماء آبائهم لا يزداد فيهم واحد ولا ينقص فيهم واحد).

قال: (ثم نشر الذي في يده اليسرىٰ فقرأ: كتاب من الله الرحمن الرحيم، لأهل النار بأسمائهم وأسماء آبائهم وقبائلهم، لا يزداد فيهم واحد ولا ينقص منهم واحد)[١].

أقول: وفي معناه أخبار كثيره، خاصّة وعامّة.

وفي بعضها: (ثمّ دفعها إلىٰ علي بن أبي طالب عليه السلام)[٢] وفي بعضها: (إنّهما عند الأئمة عليهم السلام).

ومعلوم | أن | منتهىٰ مواريث الأنبياء لهم عليهم السلام واحد بعد آخر، وانتهت إلىٰ القائم عليه السلام، صاحب هذا العصر والزمان، عجّل الله فرجه.

وعن الصادق عليه السلام: (الصورة الإنسانية هي أكبر حجج الله علىٰ خلقه، وهي الكتاب الذي كتبه بيده)[٣]... إلىٰ آخره.

تتميم: من صفات كلامه تعالىٰ: أنّه لا يكون إلّا صادقاً، ولا يجوز عليه الكذب بوجه، عقلاً ونقلاً، لتعاليه عن القبيح، والكذب قبح ونقص، وللزوم عدم الوثوق بكلامه تعالىٰ، فتبطل فائدة الشرايع والاحكام، ولأنّ الكذب سببه، إمّا إضطرار أو إلجاء أو خوف أو خفاء أمر، وجميع ذلك ممتنع في شأنه، فلا يصحّ عليه الكذب بوجه أصلاً.

ثم وارتفاع القبح عن الكذب، في بعض الأوقات، بالنسبة إلىٰ الممكن، لا يوجب ارتفاعه مطلقاً، فضلاً عن الواجب، مع أنه لا يمكن تحقق هذا الفرض بالنسبة إلىٰ الواجب تعالىٰ.

وأيضاً الخبر كلام الملك الخبير الحكيم، وكلام المَلَك ـ مَلَك الكلام ـ لا يمكن وصفه بالكذب أصلاً، وليس من الكذب توعّده علىٰ من فعل معصية ثم إسقاطها، [فإن][٤] إسقاط الوعيد حسن، لا قبح فيه بوجه، مع أنّ التوعّد مشروط بعدم التوبه مثلاً، أو الشفاعة

---

(١) «بصائر الدرجات» ص١٩١، ح٢، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «بصائر الدرجات» ص١٩٢، ح٦.

(٣) «المجلي» ص١٦٩، صححناه علىٰ المصدر، والإسناد فيه عن أمير المؤمنين عليه السلام.

(٤) في الأصل: «فلولا».

أو التخفيف بعمل مثلاً، أمّا إذا وقع أحدها فلا كذب، مع ورود: ما وعد الله مُنجزه، وما أوعد فهو بالخيار.

واعلم أنّ إثبات صدقه علىٰ طريقة الأشاعرة[١] غير ممكن، لا سمعاً، لأنه دوري، ولا عقلاً، لنفيهم الحسن والقبح العقلي أصلاً، وتجويزهم عليه كلّ شيء، فكل ما يقع منه حسن، فيالله العجب، كيف ينهىٰ عن شيء ويقبّحه ثم يقع منه وهو حينئذٍ حسن؟!، بل لو كان ملائماً فلا يقبّحه، بل يأمر به غيره، فلعن الله من يرىٰ الظلم عدلاً والقبيح حسناً.

تنبيه: في معنىٰ صدقه سبحانه

ليس معنىٰ كلامنا: أنّ قول الله تعالىٰ صادق: أنه مطابق للواقع، أو اعتقاد المخبر، أو هما، أو المطابق لما في العقل الفعال، أو المطابق لما في نفس الأمر ـ بمعنىٰ ثبوت الماهيّات قديماً، أو الثبوت أعمّ من الوجود، كما هو رأي المعتزلة[٢]، وجنح إليه ملّا خليل في حاشية العدّة ـ لبطلان جميع ذلك، ولعدم جريان أكثرها في غير الممكن، وبطلان الباقي، وتحقيق الثلاثة الأُول يطلب من كتب اللغة.

بل معناه أنّ ما في نفس الأمر ـ أي وجود الشيء في حدّ نفسه، بل يشمل مراتب الوجود ـ مطابق للخبر، وتلزم منه مطابقة الخبر له، وهو صفة الروح الأمري، وهما واحد في نفس الأمر، وفي مقام الوحده، واثنان في الواسطة وإن لم يفترقا، بل كل واحد يدور علىٰ صاحبه، كما في حديث الثقلين[٣] وغيره.

❑ الحديث رقم ﴿٢﴾

قوله: ﴿عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سمعته يقول: كان الله عزّ وجلّ ولا شيء غيره، ولم يزل عالماً بما يكون، [فعلمه][٤] به قبل كونه كعلمه به بعد كونه ﴾.

---

(١) انظر: «تلخيص المحصّل» ص ٣١٠. (٢) انظر: «شرح المقاصد» ج ١، ص ٣٥٢.

(٣) «مسند أحمد بن حنبل» ج ٣، ص ١٤؛ «المعجم الكبير» ج ٥، ص ١٨٢، ح ٥٠٢٥؛ «كنز العمال» ج ١، ص ١٨٦، ح ٩٤٤ – ٩٤٦. (٤) في الأصل: «فعله».

أقول: هذا المضمون متواتر عقلاً ونقلاً، مروي في التوحيد[١] وغيره. فالله بذاته ـ من غير مداخلة أو انبساط ـ عالم بكلّ موجود جزئي أو كلّي ذاتاً أو عرضاً، لفظاً أو معنىً، بحقيقته ومعناه، في مقام وجود الإمكاني والكوني، لإحاطة علمه بالحقيقة وجميع حالاتها وصفاتها، فهو نفس المعلوم، وهو نفس العلم، لا نفس الذات [العالمة][٢]، وننقل بعضاً لما قيل هنا:

فقال الملّا الشيرازي في الشرح للحديث: «الضمير في (به) راجع إلىٰ (غيره)»[٣].

أقول: الظاهر رجوعه إلىٰ (ما يكون)، وهو المناسب؛ لنفي الجهل قبله، ونفي التجدّد العلمي.

قال: «واعلم أنّ علمه تعالىٰ بالأشياء، التي هي غيره تعالىٰ وغير صفاته وأسمائه، علىٰ أربع مراتب:

الأولىٰ: مرتبة ذاته، ونفس هويته الأحدية، وهو العلم الإجمالي البسيط، الذي لا أبسط منه، وقد أشرنا إلىٰ أنّ ذاته تعالىٰ كلّ الأشياء، من حيث لا كثرة فيه.

والثانية: مرتبة قضائه وعلمه التفصيلي الذي بعد الذات، وهو أُمّ الكتاب، وفيها صور جميع الأشياء، معقولة مفصّلة محفوظة عن التغيير، وهو علم القضاء الرباني، المشار إليه بقوله: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾[٤].

والثالثة: مرتبه القدر، وهو كتاب المحو والإثبات، لقوله تعالىٰ: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[٥]، وفيها صور جميع الموجودات علىٰ الوجه الجزئي النفساني المتغيّر، واحدة بعد واحدة.

والرابعة: وهي أخيرة المراتب، وفيها الصور الكونية المادّية، بعوارضها الجسمانية، وأحوالها الشخصية وأوقاتها وأحيازها المعيّنة وأوضاعها وأشكالها المحسوسة.

فإذا تقرّر هذا فنقول: العلمان الأوّلان ـ أحدهما يسمّىٰ بالعناية، والثاني المسمّىٰ بالقضاء ـ لا يتغيّران أصلاً، فعلم الله بغيره، أي بغير ذاته، وعلمه القضائي قبل كونه ومع

---

(١) «التوحيد» ص ١٤٥، ح ١٢.

(٢) في الأصل: «العاملة».

(٣) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٢١١.

(٤) «الحجر» الآية: ٢١.

(٥) «الرعد» الآية: ٣٩.

كونه وبعد كونه علم واحد، لا يتغيّر ولا يتبدّل، وأمّا العلمان الآخران، فكلّ منهما متغيّر، لأنّ كلّاً منهما زماني جزئي.

لكن يجب أن يعلم أن هذه الصور المتعاقبة لها اعتباران: اعتبار كونها في أنفسها، واعتبار كونها مكشوفة مشهودة لله، مرتبطة به، منسوبة إليه، فهي بالاعتبار الأول متغيّرة، وبالاعتبار الثاني ثابتة، لأنّ ذاته تعالىٰ تحيط بالأشياء، ونسبته إليها نسبة واحدة، فالزمان بجميع أجزائه وما فيها وما معها موجودة عنده تعالىٰ، وله مرتبة واحدة بالقياس إليه، وعلمه وعالم قضائه»[1] انتهىٰ.

أقول: غلطه من وجوه كثيرة:

جعله للأسماء والصفات مغايرة في الأزل، واستثنائه فطرتها علىٰ أشياء خارجة عن أنّ ما هو عين الاتّحاد الوجود، والمغايرة اعتباراً، وبحسب الأعيان الثابتة، وهو باطل كما بيّن في موضعه.

وإثباته علماً إجمالياً |هو| عين الذات، وذاته كلّ الأشياء، تفريعاً علىٰ قوله في غير موضع[2]: «كلّ بسيط الحقيقة كلّ الوجود، والله بسيط الحقيقة» وهذا مفرّع علىٰ وحدة الوجود، وعرفت ـ في المجلّد الثالث وغيره ـ بطلانه.

بل نقول: كلّ بسيط الحقيقة مطلقاً كلّ الوجود، وإلّا لم يكن بسيطاً كذلك، وما استدلوا به هنا مردود، كما بيّن في موضعه، وجامعيّته للأشياء ليس بمعنىٰ كونها في رتبة وجوده ـ فالوجود واحد، والتعدّد في مقام الماهيات والأعيان، وهي عدم وأمور اعتبارية ـ بل في الوجود أيضاً، وإحاطته بالأشياء كلّ في مرتبة وجوده وماهيته، بآثار الصنع، وبالقبلية التي هي عين البعدية، وبما تجلّىٰ له به بفعله، لا بذاته القدسية.

ويريد برتبة الأسماء والصفات: العناية ـ وهي علمه بالأشياء علىٰ ماهي عليه في ذاته لذاته ـ فنسبتها إلىٰ وجوده كالماهية إلىٰ وجود الممكن، ويعني بهذه رتبة الواحدية، ومرتبة الذات مرتبة الأحدية، وكلّه باطل.

والقلم كتب ماكان ويكون، ذاتاً وصفة وصورة ومثالاً ومادة، وحدودها كلّ في مقامه، والله يفعل ما يشاء، لكن كتابته لكلّ مرتبة أو صفة دونه بوسط أو وسائط، فتدبّر.

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٢١١، صحّحنا النقل علىٰ المصدر.

(٢) «كتاب العرشية» ص ٥؛ «الأسفار الأربعة» ج ٢، ص ٣٦٨.

والقلم طري ـ أيضاً ـ قابل للزيادة، وجفّ بحسب من دوّنه وما كتبه، وبقي كثير، والله يفعل ما يشاء، وهو قابل للزيادة، وكلّ ما هو غيره ـ ولو بوجه ـ فهو غيره ذاتاً، وهو نفس المعلوم وقابل للتغيير لافتقاره، وليس هذا العلم الذاتي.

ومع التأمّل يتبيّن لك أنّ ما ذكره ليس شرحاً للحديث.

واتّحاد العلم به قبله وبعده ومعه، لدفع التجدّد والجهل، وهذا العلم الحادث الدالّ، لا يتغيّر ذلك بجهته تعالىٰ، وليس هو بالذاتي تعالىٰ وتقدّس، فافهم، إلىٰ غير ذلك من المفاسد، كما يظهر للفطن.

وقوله [عليه السلام]: (ولم يزل عالماً بما يكون) لا لاثباتها في رتبة أزله، الذي هو ذاته مطلقاً، بل لإثبات إحاطته بها في أماكنها وحدودها، والإحاطة التامّة توجب اتّحادها قبلُ وبعدُ ومعه، وقبل تحقّقه.

لا يقال: إنّه [لا][1] علم له، إذ لا اعتبار لغيره بوجه، لا علم ولا جهل، فهما مقام الدلالة، ومردهما للإمكان والمشيئة، والذات منزّهة عن جميع ذلك، وسيأتي بسط هذا الإجمال بما يسع قريباً إن شاء الله.

قال محمد صادق في شرح الحديث: «قد علمت أنّ العلم عين الوجود، والله فاعل الأشياء، والفاعل قبل فعله قبلية ذاتية، فالله كان ولا شيء غيره، ثمّ توجد الأشياء بعد وجود الله تعالىٰ، بعدية ذاتية».

أقول: كأنّ ظاهره حقّ، والمراد منه باطل كالسراب، وباقي عبارته الآتية تبسط المراد منه وتوضح بطلانه، فالعلم عين الوجود مطلقاً في الواجب، وغيره في غيره، فهو عين المعلوم، وليس هو عين العالم، كما سبق ويأتي، وقبليته تعالىٰ أزلية، فهي عين البعديّة ونفس ذاته، من غير ملاحظة تمييز بوجه أصلاً.

قال: «ثمّ اعلم أنّ الوجود إن كان عين الله تعالىٰ، وهو بذاته، لا بأمر خارج عن ذاته، وذاته تنبسط علىٰ المخلوقات بالتشكيك، والمخلوقات هي أنحاء قوة، فيكون المنبسط عين ما ينبسط عليه من المخلوقات، والاختلافات التشكيكية عين الأمر الذي يختلف بها، فالإجمال عين التفصيل، فعلمه تعالىٰ بذاته، المنبسط علىٰ هياكل الموجود، عين علمه

---

(١) في الأصل: «لو».

بالمخلوقات، فثبت قوله‏‏عليه السلام: (فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه) لأنّ الشيء إذا انبسط علىٰ هياكل الموجودات بذاته، بحيث لا يزيد عليه شيء ولا ينقص عليه شيء، فالمفصّل عين الإجمال، فاعلمه فإنّه معركة الآراء، ففيه يلعن بعضهم بعضاً: ﴿وَكُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا﴾[1]، لعدم تساوي المعارف بالنسبة إلىٰ الأذهان.

وفي الصحيح: (لو علم أبو ذر مافي قلب سلمان لقتله)[2]، وفي رواية أخرىٰ: (لكفّره)[3]، مع أنهما صحابيّان، وآخىٰ بينهما رسول الله ‏صلى الله عليه وآله.

أقول: كلّه ضلال لا صواب فيه، ويلزم منه وحدة الموجود ـ لا الوجود ـ وقيام التغيّرات ولوازم الماهيّة والتعيّنات ـ علىٰ زعمه ـ بذاته تعالىٰ، ولم يتجلّ الله لغيره بذاته تعالىٰ، بل بفعله، وسمعت عنهم‏عليهم السلام: (تجلّىٰ لها بها)[4]، وستسمع: (خلق الله المشيئة بنفسها، وخلق الخلق بالمشيئة) وليس الإجمال عين التفصيل مطلقاً.

نعم، هو مقام الإجمال الفرعي، بما ظهر له به، كمقام المعاني ومقام الصور، أو قل: العقل والنفس، وليس في هذا صعوبة أمر، بل في ما ذكره الضلال.

وكل أمّة تلعن أختها في فرق الضلال، والحقّ ذو مراتب، ولا خفاء في بطلان قوله عقلاً ونقلاً، كما سبق ويأتي، وفي الإشارة هنا كفاية، ولو كان كما قال لم ينزّه عن النقائص، وبطلت الشريعة، إلّا في مبدأ السير خاصة، وانتهىٰ الممكن إلىٰ الواجب، وغير ذلك، وكلّه مبنيّ علىٰ قول أهل التصوّف، أهل الضلال.

قال: «فإن قيل: قد قلتم: إنّ وجودات الممكنات مركّبة من الوجود والتعيّن، واستدللتم أنّ التعيّن أمر معدوم في نفسه وموجود بالوجود، فإذا كان الوجود المنبسط عين المفصّل، يلزم أن يكون الوجود الواجب عين العدمات، وهذا محال.

قلنا: للوجود حيثيات: أحدهما: أنه وجود بلا شرط شيء. وثانيهما: أنه وجود بنحو من القبضيّات والبسطيّات، داخل في ماهية الوجود.

والأوّل: مرتبة التنزيه له تعالىٰ، والثاني: مرتبة التشبيه له تعالىٰ».

أقول: الاعتراض لازم، لا مناص لهم عنه، فعندهم الممكن مركّب من وجوب محض وعدم محض، وما دفعه به لايدفعه، بل يقرّره، وكذا ما أنزل عليه آيات التشبيه يثبت

---

(١) «الأعراف» الآية: ٣٨.

(٢) «الكافي» ج١، ص٤٠١، ح٢.

(٣) «الاختصاص» ص١٢.

(٤) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٥.

التشبيه، واختلاف الحالات بالنسبة إلىٰ ذاته وعلىٰ ذاته، ويكون لها لوازم ذاتية، وهذه صفات الممكن، وليس وجود الله هو الوجود بلا شرط، هو منزّه عن هذا أيضاً.

قال: «تفصيله: أن للوجود، من حيث إنّه وجود بلا شرط التعيّنات قبضيات وبسطيات، والتعيّنات هي القبضيات والبسطيات ـ يعني: الظهورات والبطونات ـ وهي عارضة للوجود وليست من الوجود، والوجود ـ من حيث إنّه وجود ـ هو عين الوجودات الظاهرة بأنحاء الظهورات والبطونات، ولا ينقص عنه شيء ولا يزيد عليه شيء، بل هو بنفسه ظاهر وباطن، فتترتّب عليه القبضيات والبسطيات، فهما عين وجود الخليقة، وليسا هما أصل الوجود، بل هما عدميان يعرضان علىٰ الوجود، فهما غير الوجود، والوجود المجمل عين الوجود المفصّل، مع قطع النظر عمّا يعرض عليه من القبضيات والبسطيات، فلا تكون العدمات داخلة في الوجود المطلق، بل هي داخلة في حقيقة الممكنات، فافهم، فإنّه دقيق كجزر البحر ومدّه، فإنّ البحر المجزور هو البحر الممدود، ومع ذلك يعرض عليه القبض والبسط، لا بأمر زائد علىٰ البحر، ولا بأمر ناقص علىٰ البحر».

أقول: يعرضان علىٰ حقيقة البحر وذاته المنبسطة، فيعود المحذور ويتركب من عدم محض ووجوب ذاتي، وهو محال. وبطلان قوله [لا خفاء فيه ولا دقة][1]، بل ضلاله ظاهر بلا خفاء.

والذي أوجب [له] ولأستاذه ما سمعت من أقوالهما المجتثة ما أصّلوه، ممّا لا أصل له، من أنه لا يكون علم إلّا بمعلوم، وأنه يقتضي إضافة، ووجوب المناسبة والربط بين ذات العالم والمعلوم، فذهبوا إلىٰ ثبوت الأشياء في الأزل مع الله، جميعها ثابتة، أو أنه نفس المعلومات، وأمثال ذلك ممّا سمعت في قوليهما، حتىٰ إنه اغترّ به كثير ممّن لحقهم، كلّه من حسن الظنّ والتعلّق به، وأنه حكمة، واستشكل عليهم (عالماً إذ لا معلوم) وأنّ العلم نفس المعلوم، سواء فيه الأزلي وغيره، ذاتاً أو صورة، فجعلوا قرب الله للأشياء وقيّوميّته عليها وإحاطته بذاته تعالىٰ، وسمعوا قول أهل العصمة: (علمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه)، فأثبتوا للأشياء حقائق منتسبة له، وبعض يسمّيها لوازم الذات ـ في العناية ـ لا تغيّر فيها، وعليها جرىٰ هذا العالم، ووجود تلك لا علىٰ سبيل الاستقلال، في الأزل عندهم، بل

---

(١) في الأصل: «لا خفاء بلا دقة، ولا دقة فيه».

وجودها إجمالي منطمس في ذاته، تعالىٰ وتقدّس.

والعجب أنّ بعض الطلبة المتّسمين بالعلم، قدس سرّه، بعد نقل كلام الملّا، وبيّنه بما أشرنا، **قال**: «إنّ البراهين تساعده».

ولا خفاء في أنها تبطله، إلّا عند من يطلب معرفة الله تعالىٰ بمقايسة ومشابهة، بل يبطل الحديث المتواتر، فإنّه إذا ثبت لها نسبة في مقام الذات، فإن كانت نفس الذات من كلّ وجه، فلا ثبوت للحقائق، ولا علم إذ معلوم مع الذات، ولا حاضر بين يديه، إذ ليس إلّا ذاته، وإن تمايز بوجه نقلنا الكلام في علمه به.

وأيضاً لم يصدق علىٰ الثاني المتجدّد أنه الأوّل، بل مغاير حتىٰ في الحقيقة، فلا يصدق: (**علمه به قبل كونه**)... إلىٰ آخره.

نعم، إن نفىٰ النسب العلمية وأبطلها ولم يتكلّم في العلم الذاتي ـ فإنّه كلام في الذات، وفرق بين الذات وصفاتها، وهو محال ـ وتكلّم في الحادث، إمكانياً أو كونياً، وجعله نفس المعلوم ـ وهو لا نهاية له في الإمكان، والله محيط بها بالقيومية الظاهرة بفعله ـ صدق معنىٰ الحديث، وكان فيه إبطال لسائر الأقوال المجتثة هنا، وما يتوهّمه الوهم من نسبة أو إضافة فإنّما هي تحديد لغيره تعالىٰ، والله منزّه عنه ومبرّأ من آثاره.

وقولهم بثبوت الحقايق أزلاً يبطل مرادفة الوجود للثبوت، بل يكون أعم، وهو ما عليه المعتزلة[1]، ويبطل الحديث، لا يصحّحه كما زعموا، فإنّه إذا صحّ لها نوع ثبوت في الذات لم يصدق، ولا يلزمنا من نفيها ثبوت العدم في الذات، فإنّه نوع ثبوت أيضاً، والفرض [النفي][2]، فأوّل ثبوتها في الإمكان، ولا نهاية لها فيه، وخلقها به ومنه، وتمايزت بما اتّضح لها في التكوين ومراتب الجعل، ولا ظهور لتمايزها في الإمكان، لشدة الخفاء.

ولكن إن خفي الشيء بالنسبة له ولغيره، فلا يخفىٰ علىٰ الله، فهو يعلم بما يكون بجميع حالاته التي لا نهاية لها، وما اشتمل عليه الإمكان قبل علم المكوّن، وعلم غيره به، قال الله تعالىٰ: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَداً * إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ﴾[3]، وليس المستثنىٰ منه الذاتي، وحينئذٍ ينطوي الزمان والمكان، والله منزّه عنهما، بل الأشياء جميعاً محيط بها، وحاضرة لديه، كلّاً في مقامه لا في أزله وذاته، ويلزمه عدم صحّة الاختراع في

---

(١) انظر: «شرح المقاصد» ج١، ص٣٥٢. (٢) في الأصل: «المنفي».

(٣) «الجن» الآية: ٢٦ – ٢٧.

خلق الله والإبداع، لثبوتها قديماً عنده سواء [سمّيت][1] ماهيات أو صوراً علمية، أو أعياناً ثابتة غير مجعولة ،أو لوازم اعتبارية، أو غير ذلك.

وقال الكاشاني في الوافي في شرح الحديث: «شرح ذلك: أنّ الله سبحانه وتعالىٰ أدرك الأشياء جميعاً إدراكاً تامّاً، وأحاط بها إحاطة كاملة، فهو عالم بأنّ أيّ حادث يوجد في أي زمان من الأزمنة، وكم يكون بينه وبين الحادث الذي بعده أو قبله من المدّة، ولا يحكم بالعدم علىٰ شيء من ذلك، بل بدل ما نحكم بأنّ الماضي ليس بموجود في الحال، يحكم هو بأنّ كلّ موجود في زمان معين لا يكون موجوداً في غير ذلك الزمان من الأزمنة، التي تكون قبله أو بعده، وهو عالم بأنّ كلّ شخص في أيّ جزء يوجد من المكان، وأيّ نسبة تكون بينه وبين ما عداه ممّا يقع في جميع جهاته، وكم الأبعاد بينهما علىٰ الوجه المطابق للحكم، ولا يحكم علىٰ شيء بأنه موجود الآن أو معدوم أو موجود هناك أو معدوم أو حاضر أو غائب، لأنه عزّ وجلّ ليس بزماني ولا مكاني، بل هو بكل شيء محيط أزلاً وأبداً ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾[2]، وإليه أشار أميرالمؤمنينعليه السلام بقوله: (لم يسبق له حال حالاً فيكون أوّلاً قبل أن يكون آخراً ويكون ظاهراً قبل أن يكون باطنا)[3] وقالعليه السلام: (علمه بالأموات الماضين كعلمه بالأحياء الباقين، وعلمه بما في السماوات العلىٰ كعلمه بما في الأرضين السفلىٰ)[4]»[5] انتهىٰ.

أقول: ويطابقه معنىً ما صرّح به في باقي كتبه في أصول المعارف[6]، وقرّة العيون[7]، وفي باب نفي المكان والزمان، عنه من الوافي من: «أنّ نسبة ذاته إلىٰ مخلوقاته يمتنع أن تختلف بالمعية واللامعية، والإضافة واللاإضافة، فالزمانية والمكانية كلّها ثابتة عنده كنقطة واحدة، وإنّما ذلك بالقياس إلىٰ ذواتها ونسبة بعضها لبعض، وكلّها واحدة بلا تقدّم وتأخّر، وإنّما ذلك إلىٰ هنا وفيه جفّ القلم، فلها وجود جمعيّ في الأزل، وهو عبارة عن الزمان السابق علىٰ الزمان سبقاً غير زماني»[8].

أقول: ونحو ما سبق منه كلامه في كلماته المكنونة، وهو ضلال، بل كفر اعتقاده، وإن

---

(١) في الأصل: «سمعت».

(٢) «البقرة» الآية: ٢٥٥.

(٣) «نهج البلاغة» الخطبة: ٦٥.

(٤) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٦٣.

(٥) «الوافي» المجلّد ١، ص٤٤٩.

(٦) «أصول المعارف» ص١٨ - ٣٨.

(٧) «قرّة العيون» ص٣٤٢ - ٣٤٧.

(٨) «الوافي» المجلّد ١، ص٣٥٤، نقله بتصرف.

رام به الفرار عن الإشكال الوارد في لزوم تجدّد العلم له تعالىٰ، فيكون جاهلاً بالنسبة إلىٰ علمه بالمتجدّدات الكائنة الفاسدة، وبطلان نفي علمه بها، فأثبت لها ثبوتاً جمعياً في الأزل بالنسبة له، وتجدّداً لاحقاً، وعلمه بها، بالاعتبار الأوّل.

ومفاسد قوله كثيرة:

منها: جعله الأزل زائداً علىٰ الذات، وهو نفسه ما لا يسع غيرها.

ومنها: إثباته غيره.

ومنها: جعله للمستحيلات والمعدومات حضوراً وثبوتاً لها في الأزل، مع أنها مستحيلة أو غير موجودة، فإمّا الثبوت أعّم أو في ذاته.

ومنها: جعله للذات ضميراً.

ومنها: ثبوت نسبة واحدة، وكذا إضافة بينه وخلقه، والله منزّه عن جميع ذلك.

ومنها: تفسيره جفاف القلم بذلك، وهو جافّ دون مشيئته وفعله، وبحسب كونه، وجري جديد بحكم ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[1] و ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾[2] و ﴿عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾[3] و ﴿كُلًّا نُمِدُّ هَٰؤُلَاءِ﴾[4] الآية.

ومنها: إثبات غيره تعالىٰ معه، ولا ثبوت لغيره معه، لا وجوداً ولا عدماً، لا بنفي ولا إثبات.

ومنها: لزوم اختلاف الأحوال عليه والنسب، وهو مانفاه عنه تعالىٰ.

والتحقيق: أنّ علمه تعالىٰ بما يتجدّد ويفسد، وليس علماً بأنه سيكون قبل كونه، ولا أنّ له تحققاً بنحو في الآزال، دون ملاحظتها لأنفسها ونسبة بعضها لبعض، وإلّا عاد الإشكال هنا بالاعتبار الثاني، ولا أنه علم بأنه سيعدمها أو ستتغيّر، بل علمه بها قبلُ وبعدُ واحد، وكذا بموته وحياته، بلا استقبال أو مضي، فهو علم بها في مرتبة أو مرتبتين، وما بغيره يعلم به قبلما يصير إليه، وأنه بغيره، وهو رتبة له، وجوده كالسابقة، والمتجدّد الماضي، الانطباق والتعلّق: الحادث القائم بالمعلول.

وأيضاً جميع المكوّنات المتجدّدة ـ لا إلىٰ نهاية ـ داخله في الإمكان، وهو أعّم، والله

---

(١) «الرحمن» الآية: ٢٩.
(٢) «الرعد» الآية: ٣٩.
(٣) «هود» الآية: ١٠٨.
(٤) «الإسراء» الآية: ٢٠.

محيط بها، ففيه مالم يغيّره وما يغيّره إلىٰ صورة وغير ذلك، وكلّه محيط به المشيئة، وسيأتيك زيادة بيان إن شاء الله تعالىٰ.

ومنها: قوله: «بأنها شؤون يبتدئها»[١]، فهي ابتدائية، من الإمكانيه إلىٰ الكون، وابتدائية بوجه تكوينها ومرتبتها، وما يتجدّد فيها بحكم: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾ الآية[٢]، وإلّا لزم القول بالكون والبروز، والمراتب رتبة واحدة، ولم يكن الفيض طريّاً دائماً، إلىٰ غير ذلك.

ومفاسد كلامه كثيرة، وفي ما حصل كفايه للفطن، ولو جعل الأمر الواحد هو المحيط بالأشياء إمكاناً، والله محيط بها، وأمره واحد، ووجوده كلمح البصر، وباعتبار جفّ القلم، فما كان ويكون إلىٰ يوم القيامة، تعلّق به الأمر، وهو واحد، وأحاط به الله، والتجدّد بحسب القابليات والمقارنات والأوضاع والنسب، لكان له وجه صحّة.

ولا يلزم قول اليهود: إنّ الله قد فرغ من الأمر ـ سبحانه وتعالىٰ ـ لما عرفت، بل قولهم نوع يدل علىٰ استقبال ومضي، وفعله منزّه عنه، فضلاً عن ذاته، سبحانه وتعالىٰ عمّا يصفون، والأشياء منقطعة عند فعله، ومنه بدؤها بالله تعالىٰ، أو بفاعلية الفاعل، ولا انقطاع لها ولتجدّدها، بل عطاء غير مجذوذ، والله من ورائهم محيط.

ثم اعلم أنّ مسألة علمه تعالىٰ بالكائنات الفاسدة ـ وهي الجزئيات ـ ممّا ضلّ فيها أفكار كثير ممن يسمون بالعلماء، وتاهوا في ضلالها، وأخطأ الأكثر الحقّ، إلّا مَن وقف منهم علىٰ ظاهر الكتاب والسنّة، وما أجمعت عليه الأمّة، من إحاطة علمه، وتنزيهه عن الجهل.

فأمّا قول الكاشاني، تبعاً لأُستاذه وابن عربي، فسمعت بطلانه. [وكذلك][٣] رام بعض بذلك ربط الحادث بالقديم، وهو تفريع ضلال علىٰ مثله، بل كفر. وجماعة من المتكلّمين قالوا بعلمه بها، لكن التعلّق حادث بحدوثها، وبعض نفىٰ علمه بالجزئيات، وبعض قال بحدوثه في ذاته، وجوّز قيام الحوادث به، وبعض إلىٰ أنّ «سيوجد» غير «وجد»، ويجوز نسبته له تعالىٰ، باعتبار ظهوره بالأشياء، وبعض: أنّ علمه به مقيّد بأن لا يزول [...][٤] إلىٰ أمثال هذه المذاهب الباطلة[٥].

---

(١) «الوافي» المجلّد ١، ص٣٥٤.
(٢) «الرعد» الآية: ٣٩.
(٣) في الأصل: «وبذلك».
(٤) كلمة غير واضحة.
(٥) انظر: «المطالب العالية» ج٣، ص١٥١ ومابعدها؛ «شرح المواقف» ج٨، ص٧٤ ومابعدها؛ «شرح المقاصد» ج٤، ص١٢١ ومابعدها.

ومن مضحكاتها: أنّ بعض الطلبة بعد أن تبع القائل بتعلّق علمه تعالىٰ بالحادثات الزمانية، [وأنه] حادث بالحدوث الزماني ـ واطّرح ظاهر النصوص والآي المحكمة ـ استدلّ علىٰ ذلك ببعض الآي والنصوص، وهي صريحة في العكس، قال الله تعالىٰ: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم حَتَّىٰ نَعْلَمَ﴾ الآية[1]، ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ﴾[2] وتأوّل أحاديث الباب، وفيه: (فلمّا أحدث الأشياء وكان المعلوم، وقع العلم منه علىٰ المعلوم، والسمع علىٰ المسموع، والبصر علىٰ المبصر والقدر علىٰ المقدور) فرتّب العلم في الآي على الفعل الزماني وهو [...][3] وهو المتعلّق، وإلّا لزم حدوثه تعالىٰ.

ونقول: المراد به: التمييز، وعبّر بالعلم عنه ونسبه له، لوقوع التمييز بأمره، أو المراد به: الانطباق، وهو حادث كما سبق، أو: علم أوليائه، ونسبه له تشريفاً وتعظيماً، ونحوه كثير.

وأمّا الآية فصريحة في العكس، لقول: (عالم إذ لا معلوم) وبحدوث المعلوم يحدث التعلّق الانطباقي، لا علمه به، أو التعلّق لا يكون هو العلم، والحوادث لا تقوم بذاته، ونفي المعلوم فيها أوّلاً نفي وجوده في نفسه وفي الأزل، فلا معلوم معه ولا اعتبار. وهذا بالنسبة إلىٰ الذاتي، ولا كلام فيه، ولا يعرف بكيف ولا حدّ ولا غيره؛ لأنه الذات، ولم يحدث له حال عمّا عليه ذاته، بحدوث خلقه أو بعده.

ثم نرجع ونقول: لتحقيق ماهو معلوم بالضرورة عقلاً ونقلاً، من إحاطة علمه بالجزئيات المتجدّدة الزمانية، بحيث ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّماوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾[4] مع وجوب تنزيهه عن الزمان، بل عن المكان وصفاته، من التجدّد والنقل والاختلاف، لا قبل ولا مع العالم ولا بعد، فعلمه به قبل كونه ومعه وبعده واحد، فكان وسيكون واحد، فلا ماضٍ وحال واستقبال بالنسبة لذاته، قبل وجودها ولا بعدها، فلا جهل فيه بوجه، ولا تجدّد لعلمه بوجه.

فنقول: علمه ـ بمعنىٰ المعلوم، وهو الانطباقي، كما سمعت في أوّل الباب ـ هو نفس المعلوم، ولا يتحقق معنىٰ الانطباق إلّا بكونه نفسه، لا أنه كيف، ولا صورة ولا نسبة، وإلّا لم يحط بظاهره وباطنه وبحقيقته وباقي صفاته، وإطلاق العلم علىٰ المعلوم ظاهر من الكتاب والسنّة، وبما حقّقه الاعتبار، وقال الله تعالىٰ: ﴿عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي

---

(١) «محمّد» الآية: ٣١.

(٢) «الكهف» الآية: ١٢.

(٣) بياض في الأصل.

(٤) «سبأ» الآية: ٣.

وَلَا يَنسَىٰ﴾[١].

وينقسم هذا إلىٰ: علم إمكاني وكوني، والأعَم مطلقاً من الثاني، ولا نهاية للأوّل، وفيه جفّ القلم بما كان ويكون إلىٰ يوم القيامة، فهو محيط بكلّ ما يمكن للكون، من الصور والأحوال إلىٰ مالا نهاية، فهو كذلك يعلم ماله قبل كونه بإمكانه، فإذا كان كوناً من أكوانه فهو يعلمه قبلُ بإمكانه نفسه، وهذا الكون أيضاً علمه نفسه، فإذا علم المكوّن علىٰ صورة خاصة أو أي مكان خاص فهو معلوم قبل إمكان، أو انطبق عليه، وإذا فارقه إلىٰ صورة أخرىٰ أو مكان آخر فالعلم السابق منطبق عليه أيضاً، وكان الغيب شهادة فيه، وبمفارقته الأوّل رجعت شهادته غيباً، فالعلم واحد، علمه به قبل حدوثه وبعده ومعه واحد، لاحق له في الأوّل وزيادة، وإنّما وقع التغيّر في انطباقه إمكاناً، أي غيب في الكون الثاني علىٰ كونه، أي شهادته وخفاء الأوّل، والعلم واحد وهكذا، فالتغيّر في الشهادة، لا في العلم.

وهذا العلم ـ الذي كلامنا فيه ـ هو العلم الحادث، لا الذاتي الأزلي، وبه علم الأشياء لا إلىٰ نهاية، كلّ في حدود وجوده، إمكاناً أو كوناً، وهو انطباقي بوجه، ولا ملاحظة ونسبة للذاتي، وهو عالم بجميع الأشياء (إذ لا معلوم) مطلق، فلا يقال قبل حدوث الأشياء: جاهل أو علمه متجدّد بتجدّدها، وإلّا لما صدقت تلك القضية وكان واجب وجود ذاتياً.

نعم، العلم الحادث المنقسم إلىٰ: إمكاني وكوني ـ أو قل: مشيئة ومشيء ـ آيةُ ذلك ودليله، فالحادث والأثر دليل المحدث والمؤثر ذاتاً، وصفته وانقطاعه وحدوثه لا يدل علىٰ ثبوت الجهل للمؤثر قبل حدوثه، ولا يوجب حدوث العلم الذاتي، بل خلافه، فإنّه آية ودليل، ومقامه دون المدلول و [...][٢] فبالاستنارة والضوء استحقت الشمس هذا الاسم وكانت منيرة، وكذا تجدّد الأشعة وانتقالها، لا يوجب تجدّد الذات، ونوارة النور وشمس الضوء هي مرجع الأشعة، ومبدأ اشتقاقها، واعتبر ذلك في ظهور العلم من العالم، وتجدّده في بعض، فإنّه علم دلالة وظهور، ليس هو الذاتي، والشمس محيطة بأشعّتها كلّ في مقامه، من غير نزول لذاتها، ولا تحقّق للأشعّة في مقام الشمس ومعها، وأمثلته الوجودية كثيرة، وهي أدلة الوجود.

فاتّضح أنّ جهة التغيّر إنّما هي في انطباق الغيب علىٰ الشهادة، أو علىٰ شهادة أخرىٰ،

---

(١) «طه» الآية: ٥٢.

(٢) بياض في الأصل.

ورجوع الأولىٰ إلىٰ غيبها وعدمه، ولا تغيير في العلم بها قبل، [فالله][(١)] يعلمها في مكانها بإمكانها قبل كونها، فصحّ ما سمعت من النصوص وغيرها: أنه تعالىٰ يعلم الشيء قبل كونه، وأنه يعلم قبل أن لو كان كيف كان يكون، وهو علمه به بعد كونه، واحد بلا تغيير، فسيكون وكان واحداً بلا تغيير فيه بوجه، بخلاف غير علمه الإمكاني والكوني.

ومن هذا يظهر سرّ المبدأ، فأصله من ظهور مافي الإمكان إلىٰ الكون، وقبول المكوّن أكواناً لا إلىٰ نهاية، وسيأتي في المجلّد السابع إن شاء الله تعالىٰ، وقال تعالىٰ: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[(٢)] وكلّ ما يمحىٰ ويعدم شهادة، لا يرجع إلىٰ العدم المحض، بل إلىٰ إمكانه، وهو غيبه، ومنه بدأ، فعود العود علىٰ البدء، وينطبق حينئذٍ غيبه علىٰ كونه الآخر، وهو نفس إمكانه الثاني، وعلمه به سابق عليه ومنطبق عليه حال كونه، فهو هو، ومع زواله لا يزول عن العلم، لرجوعه إلىٰ إمكانه وغيبه، فلا تغيير في العلم وتجدداً بوجه.

وآية ذلك ودليله فيه أنّك إذا علمت بزيد أنه في مكان كذا، ثمّ علمت أنه سينتقل |من| مكان إلىٰ آخر، ثمّ انتقل، لا تجد تغييراً في علمك به قبل، بل علمك به ثانياً وأوّلاً واحد، وكذا بعد زواله عنه، والصور العلمية الأولىٰ والثانية والثالثة باقية في تصوّرك هي هي، وهي ظاهر بدء وجودك، وإنّما انطبقت علىٰ المعلوم ووقعت عليه أو عدمه.

وحينئذٍ يظهر لك ضعف ما قيل[(٣)]، بل بطلانه، من أنّ الله إنّما يعلم الجزئيّات علىٰ وجه كلّي لا جزئي، إلّا أن يبنوا علىٰ وجه لا ينافي ما سبق، وكذا ما سمعت من أنه تعالىٰ لا يعلم الجزئيات مطلقاً، أو أنه متجدّد بتجدّدها[(٤)]، إلىٰ غيرها كما سبق.

بل علمه محيط بها: مشيئة ومشيئاً إلىٰ مالا نهاية، والله بكل شيء محيط وعليم، كما قال تعالىٰ: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾[(٥)]، فعلمه سابق، وإذا كان العلم به قبل الكون وبعده واحداً، فلا تفاوت فيه بزيادة أو نقصان أو إجمال أو تفصيل أو قوة وفعل، فليس هو نسبة وإضافة ولا كيفاً ولا صورة، ولا نفس حضور المعلوم، وإلّا لم يكن واحداً قبل وبعد، ولا تكون الأشياء معه تعالىٰ، ولا هو عينها أو مادّتها، ويتّصف بصفات الإمكان في ظهوره بها

---

(١) في الأصل: «فلو».
(٢) «الرعد» الآية: ٣٩.
(٣) انظر: «شرح المقاصد» ج ٤، ص١٢٢.
(٤) انظر: «شرح المقاصد» ج ٤، ص١٢٦.
(٥) «الملك» الآية: ١٤.

و[يتنزّله][1] الذاتي، وكلّه باطل وضلال.

وسقط [كذلك وجوب][2] كون علمه بالأشياء هو عين الأشياء في مقامها، وهو الانطباقي السابق، فعلمه بكلّ جزئي جزئي بجهة جزئية، بنسبة واحدة، ومردّها لمبدأ الوجود، والمشيئة التي تجلّىٰ لها بها، وهذه نسبة فعلية مرجعها لفعله، ولا تصوّر له في أزل الآزال، ولاكلام في علمه الذاتي بالأشياء، ولاكيف له ولا نسبة، [لأنه][3] يعلم الأشياء بذاته كلاً في مقامه، من غير نسبة للذات أو إضافة أو نزول لها، أو تحقّق لغيرها في مقامها، وعرفت الفرق بين العلم الذاتي وبين العلم الدال الفعلي، وعدم الإحاطة بالأول، ومعرفته معرفة إحاطة، بل معرفة دلالة، وهو الثاني، كما نقول في وجوده تعالىٰ، فتدبّر.

تنبيهٌ فيه زيادة بيان: كلّ ما في الكون ففي المشيئة، وهي في علمه الإمكاني، وهو من الذاتي، وهو يعود إلىٰ الأوّل؛ لأنه صفة فعل، ففي نسبته له تعالىٰ نوع مجاز، بحسب الدلالة والتعظيم والتشريف وعلوّ الحجة، وتقدّر التعلّق الانطباقي الفعلي، فالممكن إذا كان في حالة، وتغيّر إلىٰ حالة أخرىٰ، فهي علمه الثاني، من غير تغيير الأوّل إلىٰ الثانية أو زوال بحدوثها، أو حدوث، بل هما واحد.

نعم، يلزم تلك الشبهة الموجبة لتلك الأقوال الساقطة، لو كان لا يعلم إلّا الحالة الأولىٰ، أو أنها تتغيّر بحدوث الثانية، وهو جهل، بل هما وما يتجدّد في علمه محيط |بها|، وإنّما التفاوت في انطباق الغيب علىٰ الشهادة، كما عرفت.

فبالتحوّل تفارق شهادته غيبه الأوّل، ووقع غيبه الثاني علىٰ شهادته، ولا تغيّر في العلم، والتغيّر المتوهّم إنّما هو في حالتين، والعلم فيهما نفس المعلوم، وأنت تقول: لا تغيير من البدء، من إحداث الأشياء بحسب قوابلها، ومنه يلزمك القول بعدم تغيّره بتغيّر المخلوق.

وتحقيق أهل البيان بتحقيق ما هو الحقّ، من أنّ العلم [غير][4] المعلوم، فيكون علمه بخلقه بذلك العلم الذاتي، وانطباقه الإشراقي، وعلمه الذاتي علىٰ ما وجد من المخلوقات، كلّاً في أمكنة حدوده، وسمعت أوّل الأحاديث: (كان ربّنا والعلم ذاته)... إلىٰ آخر الحديث.

---

(١) في الأصل: «تنزّله».
(٢) في الأصل: «ذلك وجب».
(٣) في الأصل: «لا أنه».
(٤) في الأصل: «عين».

فالذاتي عين ذاته بغير ملاحظة معلوم أو مقارنة أو انطباق أو وقوع علىٰ غيرها بوجه، والحادث بحدوثه هو الانطباقي، فهو العلم إن بقي وإن تغيّر، ومن نظر التغيّر ولم يقل بأن العلم [غير][١] المعلوم، وقع في أحد الأقوال السابقة الساقطة، ولا يلزم ثبوت الجهل قبلُ له، فهو عالم بها أزلاً، وفي الحدوث، لعدم خروجها عن ملكه، فهو في أزله الذي هو ذاته، لا يفقد شيئاً من ملكه في كونه وإمكانه، ولا يصحّ القول بعلمه بها في الأزل، إذ لا تحقّق لها فيه، والأزل ذاته، ولا معنىٰ لخلقه لها في الأزل، والله إنّما أوجدها في الحدوث جزماً، فلا تحقّق لها في الأزل، فلا يعلمها فيه، إذ لا شريك له، فعدم علمه بها أزلاً هو العلم بها في حدود حدوثها، لا أنه عدم علم، فيكون جاهلاً علىٰ حدّ قوله تعالىٰ: ﴿أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي ٱلْأَرْضِ أَمْ بِظَاهِرٍ مِنَ ٱلْقَوْلِ﴾[٢] وعلمه بها | في | أمكنتها، علىٰ حدّ قوله: ﴿أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾[٣] ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾[٤].

وبانتقال ما عن يمينك إلىٰ يسارك، فتنقل النسبة وتتغيّر، ورجوعها لمشيئتك ولم يتغيّر علمك به ولا وجودك، ويمينك هي هي، وكذا أنت أنت، ونسبته إلىٰ جهة فعلك لا إلىٰ ذاتك بأحديتها، بل بظهورها، وإنّما النسبة راجعة له بجهة ظهوره له به، وهو العلم الإشراقي، لا الذاتي الذي هو عين الذات سبحانه وتعالىٰ، فتأمّل ذلك وحقّقه جدّاً، فبه يتّضح علمه تعالىٰ بالجزئيّات، بغير لزوم شيء من تلك الشبهات، فتدبر، واختصرت استعجالاً ولحدوث شغل، والله الدافع.

فميّز بين العلم الذاتي وعلمه الفعلي الإشراقي الانطباقي، ومقام الذات والفعل والمفعول، وأنه لا اعتبار لغير الذات في مقامها بوجه أصلاً، ولا نسبة بينها وغيرها بوجه، مع وجوب النسبة، والله خالق الأشياء في مقاماتها لا في ذاته، فتفطن لمحض الحقّ المطابق للعقل والنقل، والدليل العقلي والنقلي صريحان في وجوب إحاطة علمه تعالىٰ، علىٰ نسبة واحدة.

قال الله تعالىٰ: ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾[٥]، وقال تعالىٰ ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ * أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾[٦]، وتعليله به يدلّ علىٰ عموم

---

(١) في الأصل: «عين».
(٢) «الرعد» الآية: ٣٣.
(٣) «فصلت» الآية: ٥٤.
(٤) «الملك» الآية: ١٤.
(٥) «طه» الآية: ٥.
(٦) «الملك» الآية: ١٣ - ١٤.

الخلق للكلّ.

وعن الباقر عليه السلام: (كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم، في أدقّ معانيه، مخلوق مصنوع مثلكم، مردود إليكم) الحديث[١]، وعن علي عليه السلام: (انتهىٰ المخلوق إلىٰ مثله، وألجأه الطلب إلىٰ شكله)[٢] الحديث[٣] ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّماوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ الآية[٤] ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ﴾[٥] ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا﴾[٦] إلىٰ غير هذه الآي.

لو لم يكن جميع ذلك ثابتاً له فيما لم يزل، بالفعلية المحضة من كل وجه، كذّب هذه الآي، وكان بالفعل بعد القوه، إلىٰ غير ذلك ممّا يستحيل في شأنه تعالىٰ.

ومن كلماتهم عليهم السلام: (أحاط الأشياء علماً قبل كونها، فلم يزدد بكونها علماً بها، فعلمه بها بعد كونها)[٧].

وعنهم عليهم السلام: (علمه بالأموات الماضين كعلمه بالأحياء الباقين، وعلمه بما في السماوات كعلمه بما في الأرضين السفلىٰ)[٨].

أقول: ومعلوم أنه تعالىٰ نسبته إلىٰ الكلّ واحدة، فليس شيء أقرب إليه من آخر، وليس هو مع بعض بالفعل وآخر بالقوة، فكيف، والعوالم ـ علىٰ تكثّرها ـ بمنزلة واحد شخصي؟! وباقي أحاديث الباب تدلّ أيضاً علىٰ عموم علمه تعالىٰ، وأنه ثابت له في الأزل.

وفي التوحيد: مسنداً عن الرضا عليه السلام، قال: سألته أيعلم الله الشيء الذي لم يكن أن لو كان كيف كان يكون، أو لا يعلم إلّا ما يكون؟ فقال: (إنّ الله تعالىٰ هو العالم بالأشياء قبل كون الأشياء، قال الله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[٩]، وقال لأهل النار: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾[١٠]، فقد علم الله عزّ وجلّ أنه لو ردّهم لعادوا لِما نُهوا عنه، وقال للملائكة ـ لما قالوا: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ

---

(١) «الأربعون حديثاً» ص ٨١، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٢) «دفع الشبه عن الرسول صلى الله عليه وآله» للحصني الدمشقي ص ٥٢، باختلاف.

(٣) «شرح العرشية» ج ٣، ص ٣٠١.

(٤) «سبأ» الآية: ٣.

(٥) «فاطر» الآية: ١١.

(٦) «الأنعام» الآية: ٥٩.

(٧) «التوحيد» ص ١٣٦، ح ٨؛ ص ١٤٥، ح ١٢، نحوه.

(٨) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٦٣، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٩) «الجاثية» الآية: ٢٩.

(١٠) «الأنعام» الآية: ٢٨.

وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ ـ: ﴿قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَالَا تَعْلَمُونَ﴾[1] فلم يزل الله عزّ وجلّ علمه سابقاً للأشياء قديماً، قبل أن يخلقها، فتبارك ربّنا وتعالىٰ علوّاً كبيراً، خلق الأشياء وعلمه بها سابق لها كما شاء، كذلك لم يزل ربنا عليماً سميعاً بصيراً)[2].

وفيه: عن ابن مسكان، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الله تبارك وتعالىٰ، أكان يعلم المكان قبل أن يخلق المكان، أم علمه عندما خلقه وبعدما خلقه؟ فقال: (الله تعالىٰ بل لم يزل عالماً بالمكان قبل تكوينه، كعلمه به بعدما كوّنه، وكذلك علمه بجميع الأشياء كعلمه بالمكان)[3].

وفيه: عن يونس بن عبد الرحمن، قال: قلت للرضا عليه السلام: روينا أنّ الله تعالىٰ علم لا جهل فيه، حياة لا موت فيه، نور لا ظلمة فيه، قال: (كذلك هو)[4].

وفيه: بسنده عن الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سمعته يقول: (إنّ الله نور لا ظلمة فيه، وعلم لا جهل فيه، وحياة لا موت فيه)[5].

أقول: ومعلوم بديهة أنّ علمه [أزلاً][6] يعلم كلّ شيء قبل وقوعه [وإلّا] كان فيه تعالىٰ جهة علم وجهة جهل، فيكون مركباً وغير كامل ذاتاً، مع أنه عالم بذاته، التي هي علّة كلّ شيء، والعلم بالعلّة التامة يوجب العلم بالمعلول.

بل لو فكّرت في ما أسلفناه لك من الأدلّة الدالّة علىٰ علمه تعالىٰ، وثبوته له، لا يتم إلّا بالقول بعموم علمه تعالىٰ لكلّ شيء، علماً فعلياً من كلّ وجه، ثابتاً له فيما لم يزل، حيث لا معلوم، لا ذهناً ولا خارجاً، ولا حسّيّاً ولا عقليّاً، فتفطّن.

وفيه: عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام: (إنّ الله تبارك وتعالىٰ كان ولا شيء غيره، نوراً لا ظلام فيه، وصادقاً لا كذب فيه، وعالماً لا جهل فيه، وحيّاً لا موت فيه، وكذلك هو اليوم، وكذلك لا يزال أبداً)[7].

وكذا ما سمعت من نفي تجدّد الكمال له والقوّة بعد خلقه، وأنه ما كان خبر منه قبلُ، وغير ذلك، فكلّها صريحة في عموم علمه قبل وجودها، ومعلوم أنه لو شذّ عن علمه شيء تناهىٰ إلىٰ غاية، وصحّ وصفه بالجهل، وكلّه محال، وكيف لا يعمّ، وآثار الصنع والتدبير عامّ

---

(١) «البقرة» الآية: ٣٠.

(٢) «التوحيد» ص١٣٦، ح٨، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «التوحيد» ص١٣٧، ح٩.

(٤) «التوحيد» ص١٣٨، ح١٢.

(٥) «التوحيد» ص١٣٨، ح١٣.

(٦) في الأصل: «أو لا».

(٧) «التوحيد» ص١٤١، ح٥.

في كلّ جزء، فيعمّ العلم؟

فاتضح عقلاً ونقلاً أنّ علمه أزلي من كلّ وجه عام، بحيث لا يشذّ عنه شيء بغير كيف وصورة، وقصاراه إثباته مطلقاً، لا بكيفيته وتصويره وتحقّق حقيقة، فحقيقته ذاته، وهي لا تكتنه.

فتأمّل في هذه الروايات، وما سبق لك، يتبيّنْ لك ما نبّهناك عليه، فإنّ علمه بكلّ شيء غير زائد علىٰ ذاته، بل كونه عالماً إذ لا معلوم -كما مرّ لك مبرهناً- ثابت له تعالىٰ، بالنسبة إلىٰ كل شيء، فسبيل علمه الثابت لذاته بذاته بسائر المعلولات مطلقاً، سبيل واحد.

فنقول: إنّه لا يعلمه إلّا إجمالاً، كما اشتهر عن جماعة من الحكماء، فمعناه الإجمالي ما أسلفناه لك، وحملنا عليه عبارتهم، لا أنّ في علمه الذاتي إجمالاً كإجمال الطبائع، أو فيه إجمال وتفصيل، كما سبق لك.

وكذا قول المتكلّمين: إنّه يعلمه علىٰ الوجه الجزئي، فإنّ هذا لازم الإحساس الذي لا يكون إلّا بالله، والله منزّه عنها.

أوَ لا سمعتَ قول الإمام عليه السلام: (علمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه)؟ فليس علمه زمانياً، فلا يكون من قبيل الإحساس، فعلمه به قبل بعين ذاته، وكذا بعد، فلا كيفية لعلمه ولا أين ولا متىٰ، ولا يكتنه، كذاته تعالىٰ.

وغير خفي حينئذٍ أن نزاع المتكلّم والحكيم[١] في أن الواجب يعلم الجزئي علىٰ وجه كلّي أو جزئي، لا طائل تحته، بعد أن عرفت أن علمه عين ذاته، وهي لا تكتَنَهُ.

أمّا قول بعض جهّال الحكماء -كما نقله بعض[٢] المتكلّمين- بأنه لا يعلم الجزئي، غلط ظاهر، وإلّا لزم سلب العلم عنه، وهو باطل.

إيـضاح وتحقيق

نقل جماعة عن الحكماء:

منهم الرازي في تفسيره[٣] الكبير، في تفسير ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[٤] وغيره[٥]: أنّهم

---

(١) انظر: «شرح المقاصد» ج ٤، ص ١٢٦.

(٢) انظر: «شرح المقاصد» ج ٤، ص ١٢١ وما بعدها.

(٣) «التفسير الكبير» ج ٢، ص ١٤٦.

(٤) «البقرة» الآية: ٢٩.

(٥) «المطالب العالية» ج ٣، ص ١٥١.

ينفون علمه بالجزئيات، حيث إنّها توجب التغيّر.

وهو منزّه عنه، وليس النقل بصحيح علىٰ إطلاقه.

نعم، نفوا عنه العلم بها علىٰ الوجه الجزئي ـ لأنه لا يكون إلّا بإحساس، وهو منزّه عنه، لأنه لا يكون إلّا بآلة، كما | أنه | منزّه عنه في صفة السمع والبصر ـ وأثبتوا له العلم الإجمالي علىٰ الوجه الكلّي، لعلمه بإثبات الكليات من حيث هي، ولعلمه بأحوال تلك الأسباب ومشخّصاتها، من حيث هي متعلّقة بتلك الطبائع، ويعلم ما يحدث معها وقبلها وبعدها، فإذا علم حصل صورة العلم، منطبقة علىٰ جميع كلّياتها وجزئياتها، كيف وجميع الصفات من حيث هي، كلّية؟ بل الحكم بالتجدّد إنّما هو بملاحظة الزمان وبعضها الآخر، أمّا بالنسبة إلىٰ مكان الدهر، فلا [تفاضل بينها الى][1] الواجب تعالىٰ، فلجميع الحوادث نسبة واحدة. مثلاً[2] لو علمت من أوضاع الطالع، بل بسبب ما يحصل لك من مشاهدة شيء مشار له بالإشارة الحسية، وهذا الحكم ليس عين الحكم السابق، غير مقيّد بالإحساس، وهذا مقيّد به.

ومعلوم بديهة سبق علمه تعالىٰ، كما سمعت: (علمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه)، ولو كان العلم الجزئي علىٰ وجه ـ وهو الإحساس ـ حاصلاً، لزم إمّا كون العلمين واحداً، أو وجود المحسوس علىٰ هذا الوضع، والتخصيص الحسّي قبل وجوده، وعلمه تعالىٰ غير مختصّ بزمان دون آخر، إذ [ليس][3] ثمّة حال ومضي واستقبال، فهذا معنىٰ علمه بالجزئي علىٰ وجه كلّي عندهم، لا بمعنىٰ أنه لا يعلم إلّا الطبائع الكلية خاصة، كما توهم وقيل به.

ويجب تنزيهه تعالىٰ عن الحسيّات ولوازمها، ولو أثبتَ ـ علىٰ وجه ـ الإحساس لم يصحّ كونه ـ قبل وبعد ـ واحداً، بل جاهلاً به، قبل توقّفه علىٰ الوجود الزماني، إذ هو لازمه، ولا كذلك إن أتيناه علىٰ ذلك الوجه.

قال المحقق الطوسي في تلخيص المحصّل، بعد ما مرّ نقله عنه بمنع ذلك عن الفلاسفة بل: «قولهم: إنّه عالم بكلّ المعلومات، ويعلم جميع الجزئيّات من حيث هي معقولات، لا

---

(١) في الاصل: «فضل عن».　　(٢) كذا.

(٣) في الأصل: «لا».

من حيث هي جزئيات متغيّرة، قالوا: المدرك للجزئيات الزمانية، من حيث هي متغيّرة، يجب أن يكون زمانياً ذا آلة، قابلاً للتغيّر، وهو شبيه بالإحساس وما يجري مجراه، والله تعالىٰ منزّه عن هذا النوع من الإدراك، كما أنه منزّه عن الإحساس والذوق والشمّ والإشارة الحسية، هذا مذهبهم»[١] انتهىٰ.

أقول: وحينئذٍ يكون نفي ذلك عنه من قبيل نفي الجسمية والمكان عنه تعالىٰ.

وقال أيضاً في شرح رسالة العلم: «تكثّر الأشياء إمّا بحسب حقائقها أو بحسب تعدّدها، مع اشتراكها في حقيقة واحدة، والثاني إمّا أن تكون آحادها غير قارّة أو قارّة، والأوّل لا يوجد إلّا مع الزمان أو فيه، والثاني لا يمكن ان يوجد إلّا في مكان أو معه، وما لا يكون زمانياً ولا مكانياً لا يتعلّق بأحدهما، وينفر العقل من إسناده لأحدهما.

كما إذا قيل: الإنسان من حيث طبيعة الإنسانية متىٰ يوجد أو أين يوجد، وكون الأشخاص المتّفقة الحقيقة زمانياً أو مكانياً، لا يقتضي كون المختلفة الحقائق غير زمانية ومكانية، إذ منها ما يوجد متعلّقاً بالمكان والزمان، كالأجرام العلوية وكلّيات العناصر.

إذا عرفت هذا فالمدرك أمر يتعلّق بزمان أو مكان، فإنّما تكون هذه الإدراكات منه بآلة جسميّة لا غير، كالحواسّ الظاهرة أو الباطنة، فإنها تدرك المتغيّر الحاضر في زمانه وتحكم بوجوده، ويفوتها ما يكون وجوده في زمان غير ذلك وتحكم بعدمه، بل نقول بأنه كان أو سيكون.

أمّا المدرك الذي لا يكون كذلك، فإنّه محيط بالكلّ، عالم بأن أيّ حادث يوجد في زمان من الأزمنة، ولم يكن مدة بين الذي قبله وبعده، ولا يحكم بالعدم علىٰ شيء من ذلك، بل بدل ما يحكم المدرك الأوّل بأن الماضي ليس موجوداً في الحال، يحكم هو بأن كلّ موجود في زمان معين لا يكون موجوداً في غير ذلك الزمان من الأزمنة التي قبله وبعده، ويكون عالماً بأن كل شخص في أي جزء يوجد من المكان، وأيّ نسبة تكون بينه وبين ما عداه ممّا يتبع في جميع جهاته، وكم |هي| الأبعاد بينها علىٰ الوجه المطابق للوجود، ولا يحكم علىٰ شيء بأنه موجود الآن أو معدوم أو حاضر أو غائب أو موجود هناك أو معدوم، لأنه ليس بآنيّ ولا مكاني، بل نسبتهما إليه واحدة، فإنّما يختصّ بالآن أو

---

(١) «تلخيص المحصّل» ص٢٩٦، بتفاوت صححناه علىٰ المصدر.

بهذا المكان أو بالحضور أو بالغيبة أو هذا الجسم في إحدىٰ الجهات، من تبع وجوده في زمان معين ومكان معين.

وعلمه بجميع الموجودات أتم العلوم وأكملها، وهذا هو العلم المفسر بالعلم بالجزئيّات علىٰ الوجه الكلّي، وإليه أشير بطيّ السماوات التي هي جامع الأزمنة كلّها والامكنه كطيّ السجل للكتب، فإنّ القارئ للسجل يتعلّق نظره بحرف حرف علىٰ الولاء ويغيب عنه ما تقدم نظره إليه أو تأخّره عنه.

أمّا الذي بيده السجلّ مطويّاً، فنسبته إلىٰ جميع الحروف نسبة واحدة، ولا يفوت شيء منها. وظاهر أن هذا النوع من الإدراك لا يكون إلّا لمن يكون داعية غير زماني ولا مكاني، ويدرك لا بآلة ولا بتوسط شيء من الصور، ولا يمكن أن يكون شيئاً من الأشياء كلّياً كان أو جزئياً، أي علىٰ وجه كان، إلّا وهو عالم به، فلا تسقط من ورقة إلّا يعلمها ولا حبّة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلّا وجميعها مثبت عنده في الكتاب المبين الذي هو دفتر الوجود.

أمّا العلم بالجزئيّات علىٰ الوجه المذكور، فلا يصح إلّا لمن يدرك إدراكاً حسياً بآلة جسمانية في وقت ومكان معينين، وكما أن الله يقال: إنّه عالم بالمذوقات والمشمومات ولا يقال: هو ذائق وشامّ، لتنزّهه عن آلاتها، [فـ]كذلك ينفىٰ علمه بالجزئي علىٰ الوجه المدرك في تنزيهه، بل يؤكده ولا يوجب ذلك تغيّراً في ذاته الوحدانية ولا صفاته الذاتية التي تدركها العقول، إنّما توجب التغيّر في معلوماته ومعلولاته والإضافات التي بينه وبينها فقط»[1] انتهىٰ ملخّصاً.

وفي الشفاء، حيث أراد أن يقرر أن الجزئي كيف يعلم ويدرك إدراكاً، يتغيّر معهما العالِم، وكيف يعلم ويدرك بلا تغيّر يحدث للعالِم.

قال: «فإنّك إذا علمت أمر الكسوفات كما توجد أنت، أو لو كنت موجوداً دائماً كان لك علم لا بالكسوفات المطلقة، بل بكل كسوف كائن، ثمّ كان وجود ذلك الكسوف وعدمه واحداً، لا يغيّر منك أمراً، فإن علمك في الحالين يكون واحداً، وهو أن كسوفاً له وجود بصفات كذا، بعد كسوف كذاك، أو بعد وجود الشمس في محل كذا، في مدة كذا، ويكون

---

(١) «شرح رسالة العلم» الورقة: ٢٨ - ٣٠، مخطوطة برقم: ٣٦٢٧ في مكتبة آية الله المرعشي ﷺ، وقد صحّحنا النقل علىٰ المصدر.

بعد كذا، وبعده كذا، ويكون هذا العقد منك صادقاً قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده، وإن أدخلت الزمان في ذلك فعلمت في آن مفروض أن ذلك الكسوف ليس بموجود، ثم علمت في آنٍ آخر أنه موجود، لم يبق علمك ذلك عند وجوده، بل كان يحدث فيك علم آخر، ويكون فيك التغيير الذي أشرنا إليه، ولم يصحّ أن يكون في وقت الانجلاء علىٰ ما كنت قبل الانجلاء هذا، وأنت زماني وآني.

أمّا الأوّل: الذي لا مدخل في حكمه للزمان، فهو بعيد أن يحكم حكماً في هذا الزمان، وذلك أن الزمان من حيث هو فيه، ومن حيث هو حكم منه جديد، أو معرفة جديدة»[1].

والبيان أن العالم الانفعالي الذي يحصل من الأشياء لا من جهة أسبابها القصوىٰ، لابّد وأن يتغيّر بتغيّرها، فإذا علمت من زيد أنه في الدار عند كونه فيها، فإذا خرج فإما أن يبقىٰ العلم الأوّل أوْ لا، فإن بقي كان جهلاً لتغيّر الاعتقاد، وإلّا فالتغيّر واضح.

وقال الشيخ في تذكرة العلوم: «وأما كيفية إدراك الكليّ كلياً والجزئي جزئياً، [فـ] إنك تعلم أنّه كيف يكون كل كسوف وفي أي مدة، كذا كم يكون، وأنه بعد أي كسوف يكون علىٰ الوجه الواقع، ولو قضيت أنه يتحرك فيكون عنها أمور، لعلمت أن كل واحد منها يكون، وأنه بعد آنه يكون، وكنت دائماً علىٰ حكم لم يتغيّر، وأما إذا اعتبرت الزمان والآن فربما لم يعلم أنه هل الآن أو الأمس كسوف أم لا؟ وأنت في الآن كيف مالا يدخل في الزمان بوجه» انتهىٰ.

أقول: كلام الحكماء، وإن لم يكن كما نقله عنهم المتكلّم في عدم العلم به مطلقاً، لكن بعد منظور فيه ما لا يخفىٰ، وإنّما يتمشّىٰ في العلم بمعنىٰ المعلوم، أو النسبة بمعنىٰ الاتّصاف، كما مرّ لك أوّل الباب.

وليس العلم ـ بمعناهما ـ هو الواجبي الذاتي الكمالي السابق المعلوم، فقوله: تعالىٰ إنّه يعلم الجزئي بجهة الأسباب الكلية، إن كانت الأسباب خارجة عنه تعالىٰ، لزم كون علمه انفعالياً ومكتسباً، وإن كان المراد بها ذاته تعالىٰ، فعلمه القديم الذي بذاته غير علمه بمعلولاته، وأيّ فرق بين الزماني وغيره، فعلمه ـ كما أنه ثابت لغير الزماني، مثلاً ـ قبل وجوده حيث لا عقل كمّلاً ولا مجرّداً، فكذا بالزماني الذي هو ظاهر العقل بلا فرق، فعلمه

---

(١) «الشفاء» قسم الإلهيّات، ص٣٦١ – ٣٦٢، نقله بتصرّف، وقد صحّحنا النقل علىٰ المصدر.

بكل شيء ـ زمانياً كان أو غيره ـ قبل كونه وبعده واحد.

وأيضاً قد سبق لك أن حكم علمه حكم الذات، فلا يكون فيه إجمال وتفصيل، وإلّا كانت فيه جهة قوة، وسبق لك تأويل ما وقع في بعض عبائر الحكماء من تقسيم علمه إلىٰ: إجمالي عين ذاته، وتفصيلي. وإن أبيت التأويل فهو غلط، إذ لا إجمال وتفصيل في علمه الذاتي، وما سواه حادث، غيره.

نعم، في المعلومات إجمال وتفصيل، بحسب المراتب، وأيضاً علمه بأي شيء كان هو عينه أو غيره، وغيره حادث ليس بالذاتي، والكمال له وعينه، لا تفاضل فيه ولا تكيّف له، لا بكيفية دهرية ولا زمانية، فكما سبق مكان الدهر فكذا مكان الزمان، فالموجب للحكيم، حتّىٰ عدل إلىٰ إثبات طريق علمه به من جهة علمه بالأسباب، غير جار، وإلّا جرىٰ في علمه بالأسباب مثلاً.

فإن قيل: ذاته ـ حينئذٍ ـ كافية، ومبرّأة من لوازم الأسباب التقييدية.

قلنا: كذلك في الباقي، وكلّ ما تكلّموا به منشؤه جعل العلم زائداً، وعدم تصوّر (عالم إذ لا معلوم) وأنّ حكم الذات يجري علىٰ صفاتها الذاتية، وإن وافقوا علىٰ هذه المقدّمات ظاهراً، فافهم.

فإذا كان منشأ العلم ذاته الأزلية، فلا يجري شيء من التشكيكات، بلزوم تغيّر علمه تغيّر المعلوم أو الجهل، [لأنّ][1] هذه صفة العلم الانفعالي الحادث، أمّا علمه تعالىٰ فلا كلام في حقيقته، واكتناهه مستحيل.

وملخّص أقوال كبراء أهل النظر[2] ـ كما سمعت ـ: إثبات علمه تعالىٰ بالجزئي، لا من جهة جزئية، بل من جهة كلّية، وإن اختلفوا في تعيينها.

ولا خفاء في أنه نفي للعلم بها من جهة الجزئية مطلقاً، وإثباتها بطور آخر هي الكلية، فإنّ للممكن أطواراً، سواء كانت الكلية مفهوماً عاماً للجزئيات أو أسباباً كلية، أو كليّاً طبيعيّاً ونحوها، فإنّ للجزئي أطواراً، والكلام في الأمر المحسوس من جهة إحساسه، مع أن علمه محيط، وهذا مخلوق له ولا يقاس بالشمّ والذوق، ولا نسبة بين الله وخلقه، أو لا وجود لها في الأزل معه، لا بنحو معيّة واحدة، ولا تفريق، ولا يلزم من علمه به ـ بجزئيته ـ

(١) في الأصل: «ان».

(٢) انظر: «شرح المقاصد» ج ٤، ص ١٢٢ – ١٢٧.

كونه من المحسوس، كخلقه له، ولا انتقال من جهل إلىٰ علم، فكلّ ما يتجدّد في علمه وعلمه بما سيكون هو كونه، بلا فرق.

نعم، يحتاج إلىٰ الفرق بين الذاتي والعلم الفعلي الانطباقي، وما ذكر من الإشكال ـ وما سيأتي ـ لا يجري في الذاتي، لأنه لا معلوم معه بوجه، لا محقّق ولا مقدّر، وبه علم الأشياء في أمكنتها لا وهي عنده، والثاني [طبقه][1] إذا وقع، وهو نفسه، وتغيّره في علمه، ومن علم إلىٰ علم، ولا يوجبه في الذاتي، ولا العلم الذاتي، فإنّه بعد تصوّر مقارنه له بها أو مقايسة بنفي أو إثبات أو تحقق له معها أو عندها، وليس كذلك، كما سبق ويأتي، والذي أوجب لهم ما أوجب ما أشرنا له، وسيأتي صريحه عن قريب إن شاء الله تعالىٰ.

أمّا المتكلم[2] فاستدفع الإشكال المشهور للحكماء، في علمه بالمتغيّرات، بلزوم تغيّر ذاته أو جهله، بأن العلم إضافة، أو صفة ذات إضافة، والتغيّر إنّما هو في الإضافات، ولا يلزم من تغيّرها تغيّر الذات، كتحوّل ما كان يميناً إلىٰ اليسار.

ولا يخفىٰ أنه جار في العلم الزائد، لا في علم الواجب تعالىٰ.

بل نقول لهم: العلم المتغيّر، وهو الإضافة، هل هو عين علمه الذاتي؟ فمع بطلانه يلزم المحذور، وإن كان غيره، فالكلام في العلم الذاتي.

وأيضاً عندكم أن العلم تابع للمعلوم، فكيف لا يتغيّر بتغيّر المتبوع؟

وإن [قالوا][3]: يعلم الجزئي بصورة، توجب تغيّره، وإلّا لم تكن صورة، أو صورة معقولة وبجهة عقلية فيه، رجعوا إلىٰ رأي جماعة من الحكماء، وعرفت مافيه، ويلزم أن يكون له علم بالواقع قبل الوقوع غيره بعد الوقوع، فلا يكون ما سبق هو الواقع، لاختلاف النسبة.

إزاحـة: مناقشة ملّا خليل القزويني

من الغلظ ما وقع لملّا خليل في حاشية العدّة، من التزام كون الثبوت أعمّ من الوجود، لمّا ضاق عليه المخرج في تحصيل حقيقة تكلّم الواجب تعالىٰ، ثم استدل علىٰ ثبوت المعدومات خارجاً ـ كرأي المعتزلة ـ بوجه فرّعها عليه وأسّس بها مسائل، وجعلها حججاً

---

(١) في الأصل: «طبعه».

(٢) انظر: «شرح المقاصد» ج ٤، ص ١٢٤.

(٣) في الأصل: «قلتم».

لثبوت الأعميّة، وكلّها غلط في غلط.

منها: «أنه لولا القول بثبوت المعدومات خارجاً، لم يكن القديم عالماً في الأزل شيئاً أصلاً، لا مفرداً ولا قضية، سواء كان علماً إجمالياً أو تفصيليّاً، لأن تعلّق العلم بلا شيء محض محال بديهة، والعالم حادث».

أقول: ولا يخفىٰ بطلانه وتهافت أركانه، لقيام الدليل العقلي والنقلي علىٰ أن علم الباري ذاته ولا شيء مع الله، فهو عالم إذ لا معلوم مطلقاً، عقلاً ونقلاً، فليس حينئذٍ علم متعلّق بعدم، أو شيء مع الله، فالبداهة التي ادّعاها منعكسة عليه، إلّا أن يكون علم الواجب كعلمنا، فيتمّ ما ذكروه.

ولمّا كان بطلان كلامه بديهيّاً، لا حاجة إلىٰ التعرض له كثيراً، ويلزمه أن يجعل الواجب ذا ضمير، أو مع الله قديم غيره.

ومنها: «أنه لولاه لم يكن القديم تعالىٰ مختاراً، بشيء من [معلولاته][1]، المنقول عن المتكلّمين والفلاسفة، فإنّ علمه تعالىٰ بمعلوله الأوّل المقدّم عليه بالذات أو بالزمان، محال تعلّقه بلا شيء، سواء كان العالم قديماً أو حادثاً، وكون ذات العلم مقدّماً عليه بالذات، وتعلّقه به مؤخّراً عنه سفسطة، فإنّ العلم الذي لم يتعلّق بشيء بعد، ولو في المرتبة، جهل به، فلا ينفع في الاختيار، وفي ظرافاتهم أنه قيل لرجل: هل في دارك بئر؟ قال: نعم، ولكن لم يحفر بعد»[2].

أقول: ولا يخفىٰ بطلانه ممّا سبق، وجعله من السفسطة، تردّه من الروايات السابقة، وأنه لا شريك له، وأنه لم يزل ولا شيء معه، والخرافات والخرقات كلامه، وأنه جعل الله كعلمه، والاختيار الذاتي لا كلام فيه، والفعلي هو ما للمشيئة حادث، وما في المشاء طبقه، وسبق، فتدبّر.

ومنها: «أنا نعلم قطعاً أن الله موجود، واجتماع النقيضين محال، وشريك الباري ممتنع، والواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة، وهكذا إلىٰ مالا نهاية، وإن لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة، ومعناه أنا نعلم الشرطية القائلة: لو وجد الباري تعالىٰ في الأزل، ولم يوجد معه فيه شيء من العقول ـ التي تزعمها الفلاسفة مبادىء عالية أو غيرها ـ كانت هذه القضايا حقّة

---

(١) كلمة غير مقروءة.

(٢) «حاشية عدّة الأصول» الورقة: ٨٣.

في الأزل، كما هي حقّة الآن، وكانت معلومة لله تعالىٰ، ولم يكن تفاوت إلّا في تحقّق الحكاية وعدمها، لا في نفس المحكي»[١].

أقول: ولا يخفىٰ أن هذه القضايا لا تحقّق لها، حيث لا ذهن بإجماع العقلاء ومن اقتفاهم، كيف وهي ذهنية عندهم، ومن المعقولات الثانية، إلّا أن يقال: إنّ هذه القضايا قبل في ذهن الواجب تعالىٰ، ثم والمستحيل الذاتي ـ كشريك الباري ـ لا يعلمه الله، إذ هو لا شيء ﴿قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾[٢].

نعم، هو في الأزل علىٰ ماهو عليه، يعلم بذاته كلّ شيء بلانهاية، حيث لامعلوم أصلاً، ولا أمر زائد، حتىٰ الثبوت الذي أثبته وفرّع عليه خرافاتهم اللفظية، ويعلم كلّاً في مقامها، وليس في رتبة الوجوب الذاتي ذكر لغيره تعالىٰ، لا بوجود ولا تصور، ولا تخيّل ولا صلوح، ولا ثبوت إلّا بوجود، ولو فرضاً، ولا بعدم.

نعم، لها عدم التحقّق في مرتبتها، وهذا العدم هو |عدم| ثبوتها في مرتبتها، ولقد قاس الواجب بنفسه، بل بأضعف النفوس، فتأمل ودعه ولا يغرّك.

ومنها: «أنه لولاه، لم يتصوّر عموم قدرته وخصوص قدرة العبد، لأن كلّاً منهما فرع الامتياز في المقدورات قبل وجودها، وليس الامتياز في الأذهان، لما ذكرنا في الدليل الأوّل، فهو في الخارج، وهذا علىٰ عكس ما تصوّرته الأشاعرة في عموم قدرته تعالىٰ»[٣].

أقول: ولا يخفىٰ أن تفريع عموم قدرة الواجب علىٰ تمايز المقدورات باطل، كيف وإنّما تمايز بها، وما ذكره في الدليل الأوّل ستسمعه في الفرع اللاحق.

وأيضاً هذه القدرة ما تريد بها؟ هل هي الذاتية (إذ لا مقدور) لا محقّق ولا مقدّر ـ ولا كلام فيها ـ أو إذ مقدور؟ وهذه معها المقدور، إمّا إمكاناً أو كوناً، والأولىٰ لا ثبوت لشيء معها، والثانية حادثة، نفس فعله ومشيئته الظاهرة، وكلّ ما في الكون أو المشيئة موجود بأتمّ وجود، في مقام إمكانه أو كونه، ولا ثبوت الممكن بوجه فوق المشيئة، فلا ثبوت للممكن فوق الوجود خارجاً عنده تعالىٰ.

ومنها: «أنه لولاه لم يحصل معنىٰ نفس الأمر، وأن القضية الصادقة هي المطابقة له».

---

(١) «حاشية عدّة الأصول» الورقة: ٨٢، مخطوط برقم: ١١٤٠.

(٢) «يونس» الآية: ١٨.

(٣) «حاشية عدّة الأصول» الورقة: ٨١، مخطوط برقم: ١١٤٠.

أقول: والحاصل: أن نقل مثل هذه الجدليات لا فائدة فيه، فإنّه يلزم من قوله قدم الماهيات وزيادة علمه وغير ذلك، وهذا الفاضل أكثر كلامه جدل، ومجازفات لا فائدة فيها ولا تحقيق، كما ظهر لمن راجع حاشية العدة[1] وحاشيته علىٰ الشفاء، وغيرها، فنراه يعترض علىٰ مثل الداماد والقطب، وهو لا يفهم عبائرهم فضلاً عن أن يعارضهم، وما نقلناه لك عنه [الرائج من][2] كلامه، فلا حاجة لنقل سابقه ولاحقه، ومفاسده كثيرة، والاستعجال أوجب الاختصار.

ومنها: «لما غلب علىٰ بعض النظر إلىٰ العلم الحادث، وقياس صفة الواجب بصفة الممكن، أورد علىٰ قوله عليه السلام: **(علمه به قبل كونه، كعلمه به بعد كونه)** بالتعمّلات الوهمية».

ومنها: «لو ثبت له أزلاً العلم بكل حادث، لا إلىٰ نهاية، والحوادث غير متناهية في جانب الأبد، كحركات أهل الجنّة والنار، لزم كون علمه تفصيلاً ومعلوماته أزلاً تفصيلاً غير متناهية، والعلم بما لا يتناهىٰ تفصيلاً محال، لأن كلّ معلوم ـ تفصيلاً ـ متميّز عن غيره، وكلّ متميّز عن غيره له مجموع، بحيث لا يشذّ عنه متميّز، وهذا المجموع متناه»[3].

أقول: وردّه ظاهر، إذ علمه التفصيلي غير متناهٍ، لعدم تناهيها، والله محيط بما لا يتناهى، وهذا في علمه الفعلي، لا الذاتي الأزلي، وإن نسبته للذات متبوع مجازاً ويعود له، ولا يجري ما ذكره، من البرهان الدالّ علىٰ التناهي في ذاته، كسائر البراهين الجارية مجراه.

بل نقول: هو وارد ما لا يتناهىٰ، وإلّا كان للواجب غاية لو تناهىٰ صفة وفعلاً، ويقبل الزيادة، وما يقبلها يقبل النقيصة، فيكون حادثاً.

ومنها: «أن علمه: إمّا حضوري، وهو موقوف علىٰ وجود المعلوم بذاته في الخارج، والموقوف علىٰ وجود الغير ليس عينه تعالىٰ، وأيضاً يلزم من علمه تعالىٰ بكلّ شيء التسلسل المحال.

وإمّا حصولي، وهو إنّما يكون لقيام صور المعلومات بذاته تعالىٰ، فإمّا أن تصدر عنه تلك الصور بالايجاب، ويلزم عدم عموم قدرته، فيلزم، أو التسلسل»[4].

أقول: لكن علم الواجب الكمالي ليس بحصولي، والحضور إن لوحظ المُحضَر

---

(١) «حاشية عدّة الأصول» الورقة: ٧٦ .

(٢) في الأصل: «المروج».

(٣) «حاشية عدّة الأصول» الورقة: ٧٤.

(٤) «حاشية عدّة الأصول» الورقة: ٩٢.

والمنكشف فهو المعلوم، فليس علم الله الذاتي كذلك، وإن أريد مبدأ الانكشاف وما يحصل به، فهو عين حقيقة الواجب، وليس بمتوقّف علىٰ وجود غيره، وإلّا كان ممكناً، ولا تسلسل في علمه بكلّ شيء، وليس هو عبارة عن المعلوم، بل | لا | تعرف حقيقته، وليس بذي اعتبار، ولا تعدّد في ذاته وعلمه بوجه أصلاً، فلا يجري برهان التسلسل في علمه، بل ولا التسلسل بالمعنىٰ المتعارف، ولا غيره.

وبعبارة أصرح نقول: علمه به نفسه، وبحقيقته، فهو قبل وبعد، وعلمه بما سيقع هو نفس الوقوع، لا أنه سيكون، وكونه بعد فليس عنده زمان، وهذا الحضوري هو الفعلي، والذاتي نفس الذات، لا معلوم معه له، لا حضوراً ولا حصولاً، وأحاط بها في مراتب إمكانها وكونها، بلا نهاية في مراتبها، وتنقطع دونه انقطاع رتبة وعدم ملاحظة وجود، لا عدم وجود، وهي لا تتناهىٰ بإمداده لها بها، فتامّل.

ومنها: «أن العلم بأن زيداً سيوجد غير العلم بوجوده حين يوجد، ويزول الأوّل بالثاني، كما ذهب إليه أبو الحسين[1]، فاستدل عليه بدلائل، وتبعه الرازي[2].

والطوسي قال في تلخيص المحصّل: القول بأن العلم بأن الشيء سيوجد هو العلم بوجوده حين يوجد بلا تغيّر، لا يخلو عن مكابرة[3] انتهىٰ.

والثاني: حادث فليس نفس ذاته، وكذا الأوّل، لأنه إن كان قديماً امتنع زواله، إذ ما ثبت قدمه امتنع عدمه لا سيما إذا كان عيناً له تعالىٰ، وإن كان حادثاً لم يكن عينه تعالىٰ، لكنّ تغيّر العلم به قبل فيه»[4].

أقول: وما أثبته | من | التغيّر فيه إنّما هو في العلم الإحساسي، الذي لا يكون إلّا بآلة، والواجب أجلّ من ذلك، وكيف لا يكون علمه به قبلُ وبعدُ واحداً؟ وقد مرّ لك أنه بالفعل من كلّ وجه، ولا كمال له منتظر، وأن المعلول لا يفيد علّته كمالاً، وأنه منزّه عن الزمان ولواحقه، وأمس والآن وغداً، ممّا هو في الزمانيات، وكيف لا يكون علمه به قبل وبعد واحداً، وعلمه الأوّل من نفس ذاته، ولم يتأتّ ما ينافيها، بل بكونه هو وقوع المعلوم وتعلّقه

---

(١) هو أبو الحسين البصري أحد أئمّة المعتزلة، توفّي في بغداد سنة ٤٣٦، وقد أخذ عنه فخرالدين الرازي في كتابه «المحصّل». انظر: «موسوعة أعلام الفلسفة» ج ١، ص ٤٥.

(٢) انظر: «شرح المواقف» ج ٨، ص ٧٧.

(٣) «تلخيص المحصّل» ص ٢٩٥.

(٤) «حاشية عدّة الأصول» الورقة: ٩٢.

به التعلّق الغيبي، وهذا لا ينافي الأوّل، كيف وهو تابع له؟ فصحّ (علمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه) فالزمان والتقضّي لا يؤثّر بوجه.

وبالجمله: فجميع ما تكلّم به الحكيم ـ خصوصاً المتأخّر ـ والمتكلّم في صفات الذات [كان][1] في الصفات الحادثة والممكنة، ومِن توهّم المقايسة ورَوماً للاكتناه، من حيث لا يشعر، فعلمه وسائر صفاته الذاتية غير المتخالفة بوجه، إنّما يعبر عنها بعبارة أوضح، أو بلازم، لأجل إثبات الكمال، لا لتحقيق حقيقتها، كيف وحكم صفاته مخالف لحكم سائر الصفات والذوات من المغايرة ولو بوجه، وسبق القوة علىٰ الفعل هو لغيرها، وغير ذلك، فهي عبارة عن كون ذاته بذاته فيما لم يزل، منشأ جميع الكمالات والانكشافات، هذه العبارة.

وبعبارة أوضح: صفات الذات هي الذات، فليس إلّا ذات هي الصفة وبالعكس، لا صفة وموصوفاً، وكلّ ما أوجب لهم ما أوجب فرقهم ـ بوجه ـ وجهلهم بما سمعت: (عالم إذ لا معلوم) ويكون العلم نفس المعلوم، كما سبق ويأتي.

وقد تواتر البرهان والنقل علىٰ أن اللّٰه كان لم يزل ولا شيء معه، وهو علىٰ ذلك لا يزال، فمعنىٰ حقيقة ذاته الأزلية، من العلم والسمع والبصر ـ والحياة والقدرة والخالقية والألوهية ـ هي كينونية الذات علىٰ ماهي عليه، بما تستحقّه من معنىً، هذا من غير تكثّر بوجه من الوجوه أصلاً، فعلمه الذي هو ذاته ـ إذ لا شيء غير الذات، ولا تكثّر فيها بوجه ـ علم المعلومات بما يصحّ فيها، ويمتنع بما في رتبة الإمكان أو الكون، وهو (عالم إذ لا معلوم) وعلمه بها هو وجود الذات علىٰ ماهي عليه، بما تستحقّه في نفسها، بلا تكثّر بوجه، ومعنىٰ الربوبية إذ لا مربوب، والخالقية إذ لا مخلوق، ومعنىٰ الألوهية إذ لا مألوه، فاقتضت الذوات بما هي مذكورة به من إيجاده لها، كلّ في مرتبة إمكانه، بحسب استعداده أو كونه، وهذا الاقتضاء هو ظاهر الربوبية، وهو لا يكون إلّا مع مربوب، ولم تقتض إلّا مالها، وما اقتضاها من معنىٰ الربوبية إذ لا مربوب.

ولمّا كانت هذه الاقتضاءات دالّة عليه ـ فهو ذو جهات كثيرة، كالموجودية والمسموعيّة والمخلوقية، وغير ذلك من أنواع الدلالات، بما يصحّ عليه ويمتنع ـ وضع لنا أسماءً دالّة لنا وصفاتٍ تفهمنا، وهذه جهات التسمية للدلالة عليه، فظهر التغاير او التمايز من المظاهر

---

(١) في الأصل: «بان».

واعتبارها، لا في الذات ومعناها بوجه أصلاً، بل التغاير والمعلوم قائم بنا وبصفتنا.

ولمّا اقتضت الذات وجود ذلك اقتضىٰ التجلّي حصول إضافة، وهو وقوع العلم علىٰ المعلوم، وهذا ظاهر علمه وتجلّيه الفعلي، والربوبية إذ مربوب إمكاناً أو كوناً، وكذا في السمع والمسموع، والقدرة والمقدور، وهذه صفات فعل حادثة ـ نفس المعلوم ـ لا الذات العالمة، كما عرفت.

خاتـمة

فيها تتمة الأصل الذي أوجب لهم تكثير العلم بأقوال الجاهلين، فبعض[1] نفىٰ علمه بغيره مطلقاً، وخصّه بعلمه بذاته، وبعض[2] نفاه بالنسبة إلىٰ الجزئيات المتغيّرة.

وبعض[3] أثبته لها علىٰ وجه كلي، واختلفوا في بيانه، وهذا راجع إلىٰ السابق في نفس الأمر كما عرفت.

وبعض[4] قال بعلمه بالمتجدّدات حين تجدّدها أو بعدها، وجوّزوا قيام الحوادث به.

وبعض[5] أجمل المقال وأحال، وقال: «العلم قديم والتعلق حادث»، ولهم خلاف بعد ذلك. وبعض أثبت للأشياء الزمانية المتجددّة لا إلىٰ نهاية ثبوتاً ومعية ونسبة واحدة بالنسبة له، فجميعها ثابتة عنده، والتجدّد باضافتها لأنفسها أو إلىٰ غيرها، فأثبت لها ثبوتاً أزلاً، وجعل له نسبة إضافية آنية لها، كما يظهر من الملّا[6] وجملة من أهل النظر، وسيأتي.

والأصل الذي أوجب لهم هذا الاختلاف من لزوم كونه محسوساً ـ لو عَلِم المحسوس المتغيّر من هذه الجهة ـ أو تغيّر العلم أو جهله تعالىٰ، فإنّ المعلوم إذا تغيّر أو تجدّد بعد العدم، فإن بقيت الحالة الأُولىٰ والعلم الأوّل بحاله لم يطابق، وإلّا انقلب جهلاً، ولا جائز كون الثانية الأُولىٰ، ولا كون ما سيوجد نفس وجوده، ولزم مع عدم التغيّر عدم العلم به، فلمّا دخلت عليهم الشبهات من ذلك [لم] يصيبوا الحقّ، ولم يستضيئوا بضيائه من معدن العلم وأصله وفرعه، بل ركنوا إلىٰ مافي نفوسهم من الشبهة وتبعيّة الأهواء، ومن ضلّ وغوىٰ.

---

(١) انظر: «شرح المواقف» ج ٨، ص ٧٢. (٢) انظر: «المطالب العالية» ج ٣، ص ١٥١.
(٣) انظر: «شرح المواقف» ج ٨، ص ٧٦. (٤) انظر: «شرح المقاصد» ج ٤، ص ١٢٦.
(٥) انظر: «شرح المقاصد» ج ٤، ص ١٢٥ – ١٢٦. (٦) انظر: «المبدأ والمعاد» ص ١٢٠ وما بعدها.

بعض[١] جوّز فيه تعالىٰ قيام الحوادث، وحدوث هذا العلم، وبعض [نفاه][٢]، وبعض[٣] عظم عليه ذلك، فأثبته علىٰ وجه كلّي، فجعل علمه به أوّلاً هو العلم بالحالة الثانية والثالثة، وهو العلم الكلّي، وهو جهل وعزل له عن العلم والإحاطه [بما][٤] يحدث في العالم ويزول من الجزئيات، ومجموع العالم كذلك، ولا يشذّ عن علمه شيء، محسوساً أو غيره، متغيّراً أو ثابتاً، وكلّ ما معه في تغيّر وتجديد، لتجدّد المدد وعدم انقطاعه في مقام أكوانه، قال الله تعالىٰ: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾[٥] وغيرها، فعلمه حقّ ثابت محيط به في رتبته الأُولىٰ، وفي الثانية مقامها، وهكذا قبل وقوعها.

وبعبارة أخرىٰ: محيط به في مراتب أكوانه، وهو في علمه في الكون الأوّل، ولا يخرج عنه بالكون الثاني، وفي علمه في الكون الثاني قبل حدوثه، فهو هو بعد الحدوث، وليس فيه أنه سيكون ثمّ كونه، بل سيكون وكونه واحد بالنسبة إلىٰ علمه الحقّ الثابت. وما يتوهّم فيه التجدّد والحدوث إنّما هو في أحوال الممكن، وحالات أكوانه، بالنسبة له ولغيره، لا بالنسبة إلىٰ علم الله تعالىٰ، لكن هذا العلم ليس هو الذاتي، فإنّه لا معلوم معها ولا لا معلوم، وإلّا لزم المعلوم، فيكون معه غيره، وسمعت أوّل الباب: (عالم ولا معلوم) وهو نفي استغراقي لكون معلوم مع الذات، حتىٰ بحسب الصلوح والفرض.

ومن القطعي أنه لا يمكن فرض تحقّق للممكن فوق الإمكان، إلّا بجعله قديماً وشريكاً لله، تعالىٰ الله عن ذلك، بل هو الانطباق المشار إليه في الحديث بقوله: (وإذا وقع المعلوم)، ففيه مقارنه وحدوث، وعلمه الذاتي منزّه عنه، وهذا هو العلم الفعلي، وعدّ هذا من أقسام علمه، وإن لم يكن الذاتي، في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ﴾ الآية[٦] وغيرها، وستسمع: (أن لله علمين: علماً مكفوفاً وعلماً مبذولاً)[٧] وهذا هو العلم الفعلي الانطباقي، فاندفعت الإشكالات السابقة.

وبعبارة أخرىٰ: العلم نفس المعلوم، ففي |العلم| الذاتي نفس الذات بلا فرق بوجه، حتىٰ اعتباراً كما عرفت، وفي العلم بغيره من سائر الممكنات كذلك، وإذا كان نفس

---

(١) انظر: «شرح المواقف» ج٨، ص٧٨.
(٢) في الأصل: «نقله».
(٣) انظر: «شرح المواقف» ج٨، ص٧٦.
(٤) في الأصل: «بها».
(٥) «النمل» الآية: ٨٨.
(٦) «البقرة» الآية: ٢٥٥.
(٧) «بحار الأنوار» ج ٤، ص٨٩، ح ٣٠.

المعلوم لا نفس الصفة والاسم ـ وهو ظهوره ـ واسماً دالاً عليه، فيكون معلوماً لأنه نفس الدلالة، وعَلَماً وليس علماً، كتاباً وسنة، فتجدّده وزواله وحدوثه وإحداثه لا يوجب شيئاً منه في الذات، وكلّ ذلك العلم |الذاتي| ثابت، حقّ لا تغيير فيه، وهو في الأزل يعلم به وبأحواله في ملكه، ولا يخرجه عنه، ولا يقال: يعلم بها أزلاً، فإنّه لا تحقّق لها أزلاً، ولا أوجدها فيه، ولا اعتباراً، ولا يقال: لا يعلمها أزلاً، فإنّه فرع مراعاة لها فيه، وهو محال، فلا يلزم من عدمها أزلاً ثبوت الجهل، فإنّه يوجب ثبوتها.

نعم، يكون عدمها فيه بمعنىٰ عدم التحقّق، إلّا في رتبة الإمكان، وهي مرتبة كونه وإمكانه، وبنحوه نقول في رتبة عدمه الكوني وحدوثه بعد، وفرض تحقق لها أزلاً محال ذاتي، فلا يدخل في العلم ولا في عدمه، كشريك الباري، قال الله تعالىٰ: ﴿أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي ٱلْأَرْضِ أَمْ بِظَاهِرٍ مِنَ ٱلْقَوْلِ﴾[1]، فتدبّر.

ثمّ تيقّن أن الله لا يُعرف بحقيقته، وكذا صفاته الذاتية ـ ومنها العلم ـ لأنها الذات، وإنّما نعرفه بما تعرّف لنا في أنفسنا وغيرها، من تعريف آياته ومعرفتها الدالّة عليه، وهي صفات [أفعال][2] دالة عليه، ولا طاقة لنا علىٰ الإحاطة بالذات، فهو محال، فإذا نظرنا إلىٰ الآثار وصفاتها دلّنا |ذلك| علىٰ أنه حيّ عليم قادر موجود مختار سميع بصير، بغير تشبيه، فإنّ التشبيه لا يدلّ عليه.

وإذا كانت الدلالة كذلك فهي بقدرنا، وما تعرّف لنا به، وبحسب الفعل والمفعول، لا بحسب ذاته، كدلالة الكتابة علىٰ صفة فعل الكاتب، لا علىٰ ذاته، وإذا كانت فعلاً ودالّة، دلالة تعريف لا دلالة اكتناه، فيكون العلم الدالّ عليه علماً فعليّاً حادثاً، هو نفس المعلوم بتجدّد وتغيّر، وهو في العلم |الفعلي|، ولا يحكم علىٰ الذات وحقيقتها بـه، لأنـه دليـل تعريف بقدر وسعنا، وبالنسبة له أحقر من النملة.

فلا نقول: يلزم في ذاته وصفتها تجدّد وتغيّر ونحوها، والصفة والدليل لا يغيب من المدلول، ولا يجهله، لأنه الظاهر له به، فهو ظهوره له به، لا بذاته الأحدية، وهذه الصفة صفة تعريف، وكان الله ولا صفة، وهو علىٰ ما كان، ثم خلق خلقاً ووصفاً يعرف به، بل هو الصفة، فحقيقة العبد وصف له دال.

---

(١) «الرعد» الآية: ٣٣.

(٢) في الأصل: «افعاله».

قال عليه السلام: (من عرف نفسه فقد عرف ربه)[1]، فجعل معرفتها نفس معرفة الربّ، لا نفس حقيقته، وتركّب الدالّ وتجدّده لا يوجب ثبوت ذلك في المدلول، لما عرفت مكرّراً.

نعم، يحيط به في مراتبه.

ومنشأ الأقوال السابقة الباطلة خلطهم العلمين، وجعله واحداً، أو ثبوت رابطة ذاتية، أو جعله وجود كلّ شيء، فكلّ شيء مركّب من حقّ وحدود موهومة، إذا زالت ظهر الوجود، فإنّا لله وإنّا إليه راجعون من أقوال أهل الضلال.

وقصارىٰ محقّقي أهل النظر أن قالوا: «إنّه تعالىٰ أزلاً يعلم لها في أوقاتها علماً شمولياً، من الأزل إلىٰ الأبد، وليس فيه كان ويكون»، وأخلد إلىٰ هذا اللفظ كثير.

فنقول: إن كان هذا العلم الذاتي، وهي في الأزل، أو هو نزل ذاتاً في الحدوث، فكلاهما باطل، وإن كانت في أوقاتها، والأزلي أزلي ولم يعرض له تحوّل، فهو العلم الحادث، ويعود لما نقول عند سوق الدليل، ولا يقولون به، فميّز ما أوقفناك عليه، وبه يتحقّق الحقّ، وإن خلت منه كتب أهل الكلام والنظر، فإنّه معلوم من الكتاب والسنّة والعقل السالم من الأغيار.

وقال العالم الفاضل الشيخ ميثم البحراني ما صورته: «من جمع بين القول بأن الله تعالىٰ عالم بالحوادث قبل حدوثها، والقول بأنه تعالىٰ لا يتغيّر في ذاته ولا في صفاته، يلزمه أن يقول: إنّ العلم بالشيء سيوجد هو نفس العلم بوجوده إذا وجد، لئلّا ينقض أحد قوليه، وأنّ التحقيق فيه: أن معنىٰ قولنا: الشيء سيوجد، هو أن الشيء ليس بموجود الآن، وأنّه سيصير موجوداً في المستقبل من الزمان، والعلم به مشتمل علىٰ العلم بعدم الشيء مقيّداً بالزمان الحاضر، ووجود له مقيّد بالزمان المستقبل، ووجود الشيء من غير ملاحظة، فتدبّر من هذا المجموع، ولا شك أن ماهيّة المجموع لا يكون ماهيّة أفراده بعينها»[2] انتهىٰ.

أقول: ما حقّقه ليس بالحقّ، وبيانه يظهر بالتفطّن في ما سبق من تحقيقنا، وما اختاره سبقه إليه أبو الحسين البصري[3]، فإنّه أنكر كون علمه بـ«أن وجد» عين علمه ب «أن

---

(١) «مصباح الشريعة» ص١٣؛ «مشارق أنوار اليقين» ص١٨٨؛ «غوالي اللآلئ» ج٤، ص١٠٢، ح١٤٩؛ «الغرر والدرر» ص٥٨٨.

(٢) لم نعثر عليه فيما لدينا من المصادر.

(٣) انظر: «المطالب العالية» ج٣، ص١٥٧؛ «شرح المواقف» ج٨، ص٧٨.

سيوجد»، مستدلاً بأن حقيقة [ما] سيقع عين حقيقة [ما] وقع، فالعلم بأحدهما [عين][١] العلم بالآخر، وبأن شرط أحدهما الوقوع، والثاني عدم الوقوع، ولو اتّحدا علماً لم يختلف الشرط، وبأنه يمكن العلم بأنه وقع مع الجهل بأنه سيقع، كما إذا علم بالحادث حال حدوثه ولم يعلم به قبله أصلاً، وبالعكس.

ولهذا التزم أبو الحسين وقوع التغيير في علم الباري بالمتغيّرات، وجوّز كونه محلّاً للحوادث، وزعم[٢] أن ذاته يقتضي علمه بالمعلومات بشرط وقوعها، فيحدث العلم بها عند وجودها ويزول بزوالها، وقبل وجودها يعلم بعدمها ويحدث له العلم، وهذا ضلال مفرّع علىٰ مثله.

ومن الأوهام الشيطانية ما قيل: إنّ علمه بالحوادث قبل حدوثها بالصورة، وبعده بالحضور أو المشاهدة، وقاسوا بأنفسهم، فشبّهوا وأثبتوا له الجهل، وغير ذلك من مفاسده.

وقال المتصوّف الكاشاني، في أُصول المعارف ما مختصره: «نسبة ذاته وأسمائه لما سواه يمتنع أن يختلف بالمعيّة واللامعيّة والإضافة واللاإضافة، وإلّا كان بالفعل وبالقوة وتركّبت ذاته، فنسبة ذاته إلىٰ الجميع واحدة، وإن كانت من الحوادث الزمانية نسبة إيجابية، والزمان والزمانيات كان واحداً، وفيه جفّ القلم، وجميع الموجودات كوجود واحد في الفيض، قال الله تعالىٰ: ﴿مَا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾[٣]، وقوله: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[٤] إنّما هو شؤون يبديها لا شؤون يبتديها»[٥]... إلىٰ آخره.

أقول: ونحوه ما في كتابه قرة العيون[٦]، مع اشتماله علىٰ زيادة مفاسد.

وكذا في الوافي[٧]، في باب نفي الزمان والمكان عنه تعالىٰ، وفيه في باب صفات الذات، وسبقت عبارته، ومن مفاسده جعله للأشياء تحققاً في الأزل، ويعني به الأعيان و[صور][٨] الأسماء، ولذا قال: «نسبة ذاته وأسمائه»، فجمع بينهما.

وإثباته للذات نسبة بالنسبة لغيره، والنسبة صفة حدوث لا تقوم بها، بل بالحادث،

---

(١) في الأصل: «غير».

(٢) انظر: «شرح المواقف» ج٨، ص٧٨.

(٣) «لقمان» الآية: ٢٨.

(٤) «الرحمن» الآية: ٢٩.

(٥) «أصول المعارف» ص٢٦، باختصار صححناه علىٰ المصدر.

(٦) «قرّة العيون» ص٣٧٠، نحوه.

(٧) «الوافي» المجلّد ١، ص٣٥٤.

(٨) في الأصل: «تصوّر».

وعرفت الوجه في نسبة صفة الفعل له تعالىٰ. وإثباته مقارناً له تعالىٰ، وأن معه غيره فيكون قديماً، وغير خالق للأشياء، ويكون الحكم بحدوث الحقائق مجازاً، بمعنىٰ افتقارها في الظهور العيني إلىٰ مخرج.

وصرّح في قرّة العيون به، وقال: «فليس قدم الحقّ بتطاول الأزمان، تعالىٰ عن ذلك، بل بالوجوب الذاتي، والعالم وإن كان موجوداً في علم الله أزلاً، فهو محدث في نفس ذلك الوجود، لأنه فيه مفتقر إلىٰ مُوجِد يوجده في العين، فلا يصح عليه اسم القديم»[1]...إلىٰ آخره.

أقول: فانظر إلىٰ هذا الكلام الذي لا ينطق به عارف بالله، بل ولا عامّي تابع، وما فيه من الضلال والكفر الظاهر ظاهر، ومع ذلك يعدّ نفسه من الخواصّ العارفين.

نعم، هو وأستاذه الملّا، من أتباع ابن عربي والعارفون بطريقته، ولقد شبّه ضلاله علىٰ كثير والتبس علىٰ بعض، بسبب أصل الركون والتقليد، فترىٰ طريقة الملّا، المزخرفة بالآي والنص بغير ما أنزل، فجارىٰ كثير من العجم، وبعض الطلبة من العرب، بنقل الحديث وتوضيحه بكلامه، في جميع أحوال المبدأ والمعاد.

ومثل ذلك ما وقع لبعض الفضلاء، في حاشيته علىٰ الحواشي الخفريّة المعلّقة علىٰ شرح إلٰهيّات التجريد.

قال: «لا شكّ أن علمه بالأشياء بانكشافها وحضورها لديه أزلاً»... إلىٰ آخره، ونحوه قال في موضع آخر، مغلّطاً للمحشّي في القول بـ«أن علمه بالأشياء قبل الحصول علم حصولي، وبعده حضوري»[2].

أقول: وبما عرّفناك وأوقفناك عليه من هذه الأقوال وبيان بطلانها، بعد إيضاح الحقّ لك، يكفيك عن التطويل في نقل عبائرهم، وفي ما سبق كفاية، ولا تغترّ بقول فلان وفلان، وانظر للحقّ بالحقّ، وبنفس خالية عن التقليد والتعصّب.

---

(١) «قرّة العيون» ص٣٦٩، بتصرّف.

(٢) «حواشي الخفري علىٰ إلٰهيّات التجريد» النسخة غير مرقّمة، انظر: «مباحث علم الواجب» رقم المخطوط ٥٠٧٩.

الحديث رقم ﴿٣﴾

قوله: ﴿ عن صفوان بن يحيىٰ عن الكاهليّ، قال: كتبتُ إلىٰ أبي الحسن عليه السلام في دعاء: الحمد لله منتهىٰ علمه، فكتب إليَّ: لا تقولن: منتهىٰ علمه، فليس لعلمه منتهىٰ، ولكن قُل: منتهىٰ رضاه ﴾.

أقول: قال محمد صادق في شرح الحديث: «اعلم أن لله علمين: إجمالي وتفصيلي، والإجمالي: هو وجوده تعالىٰ، والتفصيلي: هو وجودات الأشياء».

أقول: لا إجمال في ذات الله تعالىٰ، ويعنون بها العناية وإثبات المعلومات ـ وهي الصور العلمية بغير انفصال في الأزل، أو الأعيان الثابتة ـ وكلّه ضلال، وكذا إثبات التفصيل، وإثبات نسبة بينه وبينه، وعنده أن التفصيل عين الإجمال، فيكون هو وجود الله، وهو مفرّع علىٰ وحدة الوجود.

قال: «وليس العلم التفصيلي له تعالىٰ هو الصور الحالّة في ذاته تعالىٰ، لوجود المفاسد والإشكالات منه.

منها: أن وجود العقل الأوّل صدر عن الله تعالىٰ بواسطة صورته، وبواسطة تلك الصورة صدرت بتوسّط العقل الثاني، والصورة أمر واحد، فيلزم أن يصدر من جهة واحدة شيئان، وهو محال بدليل التناسب والارتباط، لأن الصورة للعقل الثاني والوجود للعقل الأوّل، تخلّقا بواسطة الصورة للعقل الأوّل، لما هو مذهبهم.

فيلزم أن يصدر عن الله تعالىٰ وجود العقل الأوّل بواسطة صورته، ووجود صورة العقل الثاني أيضاً للعقل الثاني بواسطة صورة العقل الأوّل، فيصدر عن الصورة للعقل الأوّل شيئان من جهة واحدة، وهو محال بالاتّفاق، فإن فهمت هذا فهمت أن علم الله بالصورة باطل».

أقول: أمّا كون علمه تعالىٰ صورة، فعرفت بطلانه من وجوه، ولا يلزم ـ بما ذكر ـ صدور شيئين عن الله تعالىٰ من جهة واحدة، علىٰ أن الصادر الأوّل، وإن كان واحداً، لكن ليست وحدته أزليّة كوحدة الواجب تعالىٰ، ودليل التناسب والارتباط باطل، وهو أصل الضلال،

ولا نسبة بين الله وخلقه ولا اتصال، [لا][1] بحسب الذات ولا العارض، ومقام وجود صورة العقل الثاني بعد صورة العقل الأوّل.

والحاصل: أن دليله منظور فيه من وجوه، وإن كانت الأدلّة ـ عقلاً ونقلاً ـ متواترة علىٰ بطلان الصورة.

قال: «فعلمه التفصيلي للأشياء: وجودات الأشياء، ووجودات الأشياء الهيولانية غير متناهية، لا تعيّنية، فعلم الله غير متناه».

أقول: علمه ـ كما عرفت ـ عين المعلوم، وليست الوجودات ثابتة له، فهو وجودات الأشياء، ولا يصحّ القول بأن العلم نفس العالم.

قال: «ثم المعلومات متناهية إلىٰ يومنا هذا في الوجود، وغير متناهية لا يَقِفِيَّة في المستقبل، فالمعدومات داخلة في المعلومات، فإنّ علمه تعالىٰ بالموجودات بوجوداتها علىٰ المذهب الحقّ، وبالمعدومات بصورها التي هي موجودة في النفوس الكلية لا يقفيّة، والله تعالىٰ حاضر عندها، وعالم بها بواسطة النفوس الكلية».

أقول: ما خرج عن الوجود الكوني متحقّق في وجوده الإمكاني، وعلم الله الفعلي عين الذات، وليس بمعدوم مطلقاً، وليس في علمه تعالىٰ تقسيم: بعض بوجود وبعض بصورة، فنسبة العلم واحدة، وليس حضور الله وإحاطته بالأشياء بذاته في مقامها، أو هي في مقامه، تعالىٰ الله. وسبق بيانه في بعض الحواشي.

قال: «ورضا الله تعالىٰ يتعلّق بالموجودات، فإنّ المعدومات لا يتعلّق بها الرضا ولا الغضب، والموجودات متناهية بالحوادث اليومية التي نحن فيها، فينتهي الرضا، ولا ينتهي العلم».

أقول: ما سوىٰ ذاته تعالىٰ هو وجود مخلوق فعلي أو مفعولي، ولا تحقّق للمعدوم مطلقاً من جميع رتبة الكون، وليس منه معدوم الأزل غير ذاته، فمعدومه وعدمه هو وجود الحادث الممكن، وتحقّقه في رتبة الكون أو الإمكان، ولا تحقّق للمعدوم في ذات الله تعالىٰ، وفي غيرها موجود بوجه، فلم يتعلّق العلم بالمعدوم مطلقاً، وحينئذٍ يمكن تعلّق الرضا به والغضب، فلا يتناهىٰ الرضا أو ينتهي العلم، وهو خلاف النصّ.

---

(١) في الأصل: «الا».

قال: «ثم المعلومات إذا كانت متناهية في الوجود، فتخرج من العدم بالتدريج وتحدث، ولا يلزم من حدوث المعلومات حدوث العلم، لأن العلم هو ذات الله، والمعلومات مرايا، وحدوث المرايا يستلزم حدوث العكوس، ولا يستلزم حدوث ذي العكس الذي هو العلم، فإنّ الله واحد وعلمه واحد، والتعدّد والتكثّر يحدث في المرايا في الانعكاس، وليس في ذي العكس، بل هو في تنزيهه ثابت أزلاً وأبداً».

أقول: المعلوم متناهٍ في الوجود الكوني بوجه، وكذا في الإمكاني، وباعتبار استناده إليه تعالىٰ، والافتقار إليه، متناهٍ، والمعلوم نفس |الفعلي| بكلّ مقام واعتبار، ولا يكون نفس العلم |الذاتي| بوجه أصلاً، وليست الأشياء مرايا لذاته تعالىٰ، بحيث يرىٰ نفسه فيها، ويُظهر الموجودات بها ويستكمل بها، إلىٰ غير هذه المفاسد، تعالىٰ الله عن ذلك.

وعنده صور وجود المرايا وجود ذاتها، ولا خفاء في لزوم تكثّر المرايا، ولو عرضاً، لأن عندهم تجلّي الذات بالذات في المرايا، والقول بالشبح والمرآة أحد أقوال أهل التصوّف.

وقال الملّا الشيرازي في شرح الحديث: «هذا الحديث دالّ علىٰ أن الأشياء الغير المتناهية، المتخالفة الماهيّات في الخارج، يصحّ كونها موجودة بوجود واحد، هو الوجود الإلهي، فإنّ معاني صفاته وأسمائه، ولوازمها كلّها موجودة بوجود الذات الأحدي، وذلك إن كان المراد بعلمه تعالىٰ علمه الإجمالي الكمالي، الذي هو عين ذاته، وإن كان المراد علمه القضائي العقلي، فتكون المعلومات الغير المتناهية أشخاصاً موجودة بوجود عدّة صور عقلية متناهية، هي أصول كلّية لتلك الأشخاص والجزئيات»[1].

أقول: بطلانه من وجوه:

قوله: «هذا الحديث»... إلىٰ آخره، لا يدلّ علىٰ ذلك بنوع دلالة كما لا يخفىٰ، ولا وجود للأشياء في أزل الذات، الذي زعم أنه العناية.

قوله: «فإنّ معاني»... إلىٰ آخره، لا تحقّق لغير الذات الأحديّة في الذات الأحديّة بوجه، ولا لوازم لها، ومفاسد هذا القول كثيرة عقلاً ونقلاً، كما سبق في المجلّدات ويأتي، وهي ظاهرة بديهية، لكنّ كلامه متفرّع علىٰ قواعد مجتثّة، أشرنا لها قبل.

وقوله: «وذلك إن كان»... إلىٰ آخره، ليس في علمه الذاتي ـ تعالىٰ ـ إجمالي وتفصيلي،

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٢١٣.

لكنّه جعل فيه إجماليّاً عين الذات، هي العناية، وإجماليّاً قضائيّاً هو الكلي الفعلي، وسيأتي تصريحه بهذا، وهذا ضلال وجهل بعلمه تعالىٰ ـ الذي هو عين الذات ـ وبأحديته، لكنّ أصل جميع هذه المفاسد إحالتهم العلم بدون المعلوم بوجه، وطلب المناسبة بين ذات الصانع وصنعه، وهما أصلان مجتثان، ولا يوصف علمه ـ الذي هو ذاته ـ بالنهاية وعدم النهاية، وأقلّه أن الوصف بأحدهما، ولم يتّضح معنىٰ الحديث كما لا يخفىٰ، فتأمّله.

وقال ملّا خليل القزويني في شرح الحديث: «علومه تعالىٰ غير متناهية لعدم تناهي المفهومات، ولا يبطله برهان التطبيق ونحوه، فإنّها إنّما تبطل لا تناهيَ ما له مجموع، وهو الموجود في نفسه في الخارج، فلا تبطل الموجودات الرابطية في الخارج، ولا الذاتيّات في الخارج، المعدومة فيه، ولتفصيله محلّ آخر.

ورضاه تعالىٰ متناه، فإنّ الرضا إنّما يحصل بفعل المكلف به، وهو متناه، ومناسبة الحديث للباب، باعتبار أنه يدل علىٰ أن العلم من صفات الذات، إذ لو كان من صفات الفعل لكان متناهياً، إذ الحوادث الموجودة في الخارج في نفسها متناهية»[1].

أقول: ليس علّة عدم تناهي علمه عدم تناهي المفهومات، وعنده هي أعمّ من الموجود، ويمكن فرض موجود مجموعي للمعلومات، وليس للأشياء في الخارج ثبوت بغير اتّصاف بالوجود، فالثبوت أعمّ ـ كما عليه المعتزلة، وسبق بيانه وإبطاله ـ وعلمه الذاتي لا يوصف بالنهاية ولا عدم النهاية، لكن بحسب مقام الوجود ونفي الزوال يقال: لا نهاية له، وهو تحديد لغيره، فافهم.

ثمّ نرجع إلىٰ بعض ما اشتمل عليه الحديث، ونقول:

إن أريد بالعلم ـ في الحديث ـ العلم الذاتي، فهو عينها من كلّ وجه، فلا ذات وصفة، بل ذات هي صفة وبالعكس، ولا ملاحظة للممكنات معها، لا بثبوت ولا نفي بوجود ولا بفرض، فلا يصحّ اعتبار نهاية وعدم نهاية، فإنّها حدود ومن صفات الإمكان، وقيامها في الذات يوجب حدوثها، لقيام أمارة الحدوث ودليله، وكلّ ما هو غير متناهٍ ينقل التناهي والنقيصة، ولو بحسب الصلوح والإمكان، وهو يوجب الحدوث وجريان أحكام الحدثان عليه، وهو محال.

---

(١) «الشافي» الورقة: ٦٢، مخطوطة برقم: ٢٣٣٤.

وكذا نقول في الوصف بالتناهي.

ولك أن تفسّره أيضاً بالعلم الإمكاني ومقام الأمر الفاعلي، وهذا لا يوصف بالنهاية ولا عدم النهاية، فإنّهما حدّ وكيف، ولا انقطاع له، بل دائماً بلا نهاية، بإمداد الله، ولا يحيط نبيّ منه إلّا بما شاء الله أن يحيط منه، ولو انتهىٰ مدده فينتهي في ذاته، وهو محال.

وأيضاً لو كان متناهياً فكيف جهة الصدور، ولا كيف لها ولا حدّ؟ وسمعت في النصّ: ﴿إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[1] من غير نُطق وكيف[2]، فيخفىٰ فيه، لغلبة فاعلية الفاعل والمظهر في المشاءات، فافهم، ولا ينافي تناهي العلم الإمكاني بحسب الاستناد إلىٰ الغير، وكذا نقول في العلم المكوّني المتجدّد بلا نهاية، بواسطة عدم قطع الإمداد، وإن أسند إلىٰ الغير بحسب المجموع المتناهي، وكذا ملاحظة المراتب، وفي بعض الأدعية - ولا يحضرني - إطلاق تناهي العلم، ولعله أراد الصفات الفعلية، فيكون كالرضا والسخط، كما عرفت، وهو لا ينافي عدم التناهي بوجه آخر، فتفطن.

❑ الحديث رقم ﴿ ٤ ﴾

قوله: ﴿عن أيوب بن نوح، أنه كتب إلىٰ أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الله عزّ وجلّ: أكان يعلم الأشياء قبل أن خلق الأشياء وكوّنها، أو لم يعلم ذلك حتّىٰ خلقها وأراد خلقها وتكوينها، فعلم ما خلق عندما خلق، وما كوّن عندما كوّن؟

فوقّع بخطّه: لم يزل الله عالماً بالأشياء قبل أن يخلق الأشياء، كعلمه بالأشياء بعدما خلق الأشياء﴾.

أقول: قال محمد صادق في الشرح: «وقد علمت أن وجوده تعالىٰ عين العلم ومرادف له، وهو قبل خلق الأشياء، ثمّ ينبسط علىٰ هياكل الوجودات بذاته، فهو هو بعد الانبساط، وهو مع الانبساط كما كان قبل الانبساط، والتعيّنات كما كانت غيره بين الوجودات، وكذلك تكون كلّها واحدة، وعين الوجود المطلق من وجه، فوجودات الأشياء بعينها هي الوجود

---

(١) «يس» الآية: ٨٢.

(٢) «التوحيد» ص ١٨٣، ح ١٩.

المطلق من الإطلاق والتقييد بعينه من وجه، فعلمه تعالىٰ بالأشياء قبل الأشياء، كعلمه تعالىٰ بها بعدها من وجه».

أقول: كلّه ضلال، ومن أهل التصوّف أخذ، علمه تعالىٰ الذاتي عين وجوده وذاته، لكنّها ليست نفس الوجودات ـ فوجود الأشياء هو وجوده، أو أن الذات منبسطة عليها قبلها، فهي هي قبل وبعد وحال الأشياء، لأن حقائقها حقيقته ـ ولا يكون وجودها وجوده، ولا هنا وجود مطلق ليس بقديم ولا حادث ـ وهو مع القديم قديم، ومع الحادث حادث، وهو برزخ ورابطة ـ وعلىٰ قوله لا يكون معنىً محصّلٌ لقوله ﷺ: (علمه به قبل وبعد واحد) لأنه ليس إلّا ذاته، بخلاف ما إذا قلنا: المراد به العلم الذاتي أو الفعلي، فيكون له معنىٰ محصّلاً لا نهاية لفائدته، والدلالة علىٰ كماله.

فإن كان الذاتي ـ فهو بعلمه الذاتي محيط بجميع الأشياء، بحسب حدودها وأكوانها، كل في مقامه ورتبته.

أو الفعلي ـ وهو الانطباقي ـ فهو عين المعلوم، فيتجدّد علمه به قبل وبعد ومعه، والتجدّد إنّما هو في [حضور][1] علم، وغيبته لها بالنسبة لغيره، وهو الله، فلا حضور وغيبة وتجدّد بالنسبة له تعالىٰ، ولا مقارنة بين الله وخلقه، واعتباراً بوجه أصلاً، لا ثبوتي ولا نفي، فدع ضلاله جانباً، سبحانه وتعالىٰ عمّا يصفون.

قال: «وأيضاً التعيّنات المميّزة كانت مندمجة في الوجود المطلق، بلا حلول واتّحاد، قبل خلق الأشياء علىٰ سبيل الإجمال، ويوجد في خلق الأشياء بالتفصيل، والتفصيل لمّا كان بذات الإجمال عين الإجمال، فوجودات الأشياء بعد الأشياء عين وجوداتها قبل الأشياء، ولمّا كان العلم عين الوجود، فعلمه تعالىٰ بها قبل الأشياء كعلمه تعالىٰ بها بعد الأشياء، وهذا أيضاً من وجه».

أقول: بطلانه ظاهر، كما سبق، وعلمه بها قبل كونها كعلمه بها بعد كونها، لا أنه من وجه، كما قاله هنا وفي المقولة السابقة ـ بناءً علىٰ ما فرّع عليه من الأصل المجتثّ ـ وليس ذات التفصيل وذات الإجمال واحدة، ولا أحدهما عين الآخر، والفرق ظاهر رتبة ووجوداً، وحكماً وصفةً، وإن هو تفصيل الإجمال بما ظهر له به في مقاماتها، وليست التعيّنات

---

(١) في الأصل: «ظهور».

حدوداً مندمجة في الوجود المطلق، فلا ثبوت له -كما قالوه فيه- ولا في وجود الله، لتعاليه وتقدّسه عن الغير والمقارنة والنسبة، وغير ذلك.

قال: «وهذان القسمان بناء علىٰ أن علمه تعالىٰ عين الوجود إجمالاً -وهو وجوده- وتفصيلاً -وهو وجودات الأشياء- لا الصور الحالّة في ذاته تعالىٰ، أو في العقل الأوّل قبل خلق الأشياء، كما هو مذهب المتأخّرين من الحكماء، مطابقاً للملطيين منها، وقد علمت أن هذا المذهب سخيف، وبراهينه في كتب الأستاذ».

أقول: ما شنّع به علىٰ منشئ الصور يلزمه نحوه في قوله في قبوله، وأيضاً التعيّنات وإن لم يكن لها وجود استقلالي، فيكون تعالىٰ ذا ضمير، وما قاله فيه، وانبساطه والرابطة والتناسب، أقبح من هذه الأقوال، وكذا أقوال أستاذه الملّا الشيرازي، فدعها واستعذ بالله منها.

وقال الملّا الشيرازي في شرح الحديث: «قد سبق منّا أن لعلمه تعالىٰ أربع مراتب، ولنعد ذلك بعبارة أوضح وأصرح، فنقول: قد قرع سمعك منّا في ما مضىٰ أن للأشياء وجودات مختلفة، ونشآت متعددة، وأن لها وجوداً كونياً ووجوداً نفسياً ووجوداً عقلياً ووجوداً إلهياً، وأن الوجود كلّما كان أشرف وأعلىٰ كان أكثر جمعاً للمعاني والماهيات وأشد حيطة بالموجودات.

فاعلم أن العناية عبارة عن إحاطة علم الله بالأشياء علىٰ ماهي عليها، إحاطة كلية وجمعيّة تامة ولا محلّ لها، إذ ليس علم الله تعالىٰ المستأثر لذاته إلّا حضور ذاته لذاته بوحدته الذاتية، ولما يحضره من معاني الأسماء والصفات، التي نسبتها إلىٰ وجود ذاته نسبة الماهية إلىٰ الوجود في الممكن، التي هي بعين وجوده موجودة، لكن الواجب لذاته لا ماهية له ولا حدّ لوجوده، والصوفية اصطلحوا عن وجوده تعالىٰ بالأحدية وغيب الغيوب، وعن صفاته وأسمائه بالواحدية والإلٰهية.

وتلك الحقيقة أوّل ما اقتضت بالمشيئة الذاتية جوهراً قدسياً يسمّىٰ: بالروح الأعظم والعقل الأوّل والقلم الأعلىٰ والحقيقة المحمّدية، علىٰ ما وردت به الأحاديث النبوية، ونطقت به الحكمة الإلٰهية، وأشارت إليه الآيات القرآنية، قال الله تعالىٰ: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ

الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾[1] وقال: ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾[2] وقال: ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾[3]»[4].

أقول: غلطه كثير، أمّا تعدّد الوجودات والنشآت للممكن فمسلّم، وهي كثيرة تزيد على السبعين، وكلّها مراتب أكوان ممكنة، وليس لها وجود أزلي إلهي، وانتهاء الممكن لا يكون إلّا إلى الإمكان، لا إلى الوجوب، وإلّا لم يكن الممكن ممكناً، ولا الواجب واجباً، وكون الوجودات متفاوتة في الشرف فمعلوم، وكلّما قرب من البساطة ومن الله، بالتخلّق بأخلاقه، فهو أشرف وأجمع، وأمّا القرب | من | ذات إلى الله تعالى فمحال، فلا يقرب منها شيء ولا يبعد، وكذا هو تعالى، بل قريب في بعده، وبعيد في قربه، فقريب بما بعد بما قرب ببعده، وكذا في البعيد، وسيأتيك بعض البيان في ذلك.

والعلم الذي أثبته وسمّاه بالعناية لا أصل له، وليس للأشياء ثبوت في ذات الله، ولا له ضمير، ولا يكون محلاً لغيره ولو اعتباراً، وليس مع علمه معلوم بوجه أصلاً، فلا هو حضور ذاته لذاته بوحدته الذاتية بما معه، ويحضره من معاني الصفات والأسماء، وسمّي هذه مفاتيح الغيب، وهي مخفية فيه تعالى من قبل الصور أو الاعتبار، أو هي الأعيان الثابتة عندهم، وهي غير مجعولة، وكذا جعله المشيئة ذاتية، وكله ضلال، وكذا باقي قوله.

قال: «وله مراتب عقلية ودرجات قدسية، تسمّى بالجواهر العقلية والأنوار القاهرة، لأنها مؤثّرة بتأثير الله في ما تحتها من النفوس والأجرام، فقاهريتها ـ التي هي تأثيرها بتأثير الله في غيرها ـ صورة صفة قاهرية الله، ومظهر رسمه القهار، وإنّها ليست من جملة العالم وما سوى الله، إذ ليس وجودها وجود الأفعال، كالنفوس والأجرام؛ لأنها خزائن علم الله ومفاتيح الغيب.

وأمّا العالم السوي: فهو عبارة عن مجموع الأجرام ونفوسها وقواها المتعلّقة بموادّها، لأنها حادثة متجدّدة في كل حين»[5].

أقول: صرّح في أسرار الآيات[6] وأسفاره[7] ورسالة الحشر[8] وغيرها: «أن العقول في

---

(١) «الإسراء» الآية: ٨٥.
(٢) «الزخرف» الآية: ٤.
(٣) «العلق» الآية: ٣ ـ ٤.
(٤) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٢١٤.
(٥) «شرح أصول الكافي» ج ١، ص ٢١٤.
(٦) «أسرار الآيات» ص ٥٨، نحوه.
(٧) «الأسفار الأربعة» ج ٦، ص ٢٩١ – ٢٩٢، نحوه.
(٨) «رسالة الحشر» ص ٨٢، نحوه.

مقام الفناء، وهي موجودة بوجود الله لا بإيجاده، وباقية ببقاء الله لا بابقائه، وأنها لا تعدّ من العالم بمعنىٰ ما سوىٰ الله» كما قال هنا وزيادة ـ بل في عالم الألوهية وصقع الربوبية ـ ولا خفاء في سقوطه، ومَن كان إمامه ابن عربي فمثل هذه عقائده، ولنعرض عن بيان ضلالها، اكتفاء بما سبق ويأتي مع بديهته، فتأمّل.

ثم أخذ[1] في ذكر النفوس السماوية الكلية والجزئية، أعرضنا عن نقله والبحث معه؛ لقلة فائدته هنا.

ثم قال: «إذا عرفت هذا، فنقول: قولهعليه السلام**: (لم يزل الله عالماً بالأشياء)... إلىٰ آخره، صالح** لأن يراد به علمه الكمالي الذي هو ذاته المسمّىٰ بالعناية الإلٰهية، وصالح أيضاً أن يراد به صورة قضائه، لأن كلّ واحد من المرتبتين مصونة عن التغيّر والنسخ، وأمّا المراتب الباقية فهي غير مصونة عن المحو والزوال والتغيّر والانتقال، وقد ذكرنا أن عالم النفوس والأجرام كلّه حادث متغيّر»[2].

أقول: إثبات حقائق ومعلومات في ذاته ـ وهو الذي أشار له بالعناية ـ باطل، وكذا تحقّق الأشياء عنده أزلاً بحال باطل، علىٰ أيّ وجه فرض، ولا يجري ذلك في علمه الذاتي، فإنّ له حكم الذات، وما سواه علمه الحادث الفعلي، هو نفس المعلوم، ورابطه بفعله وكذا مشيئته [لإبداء][3] العالم، لا نسبة أو مناسبة بينهما ـ وصور الأسماء أو العقول الأوّلية ـ ولا غير ذلك، والقول به ضلال وكفر نعوذ بالله منه.

وإذا فسّرته بالذاتي فقل: هو علم الذات بالأسماء، بحسب أكوانها وما هي عليه، الداخل في إمكانها، الذي لا نهاية له، محيط بها في أمكنتها وحدود كونها، وإذا كان علمه كذلك فلا فرق فيه بين ملاحظته قبل وبعد وحال وجوده، فإنّه سابق ونفسه ظهوراً، والنسبة الفعلية واحدة، فهو عالم بها قبل كونها كعلمه بها بعد كونها.

وكذا إن فسّرته بالعلم الحادث الانطباقي، لأنه نفس المعلوم. هذا مختصر الحقّ وعرفته قبل، فتأمّله ودع شبهات الضلال وأوهام الحيران.

وجميع العالم ـ وهو ما سوىٰ الله ـ ممكن مفتقر لله، ذاتاً وصفة وفعلاً، متغيّر، ولكنه في كل شيء بحسبه، تغيّراً زمانياً أو دهرياً أو أمرياً، هذا إجمال الأمر، والبسط واحد.

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ١، ص ٢١٥. (٢) «شرح أصول الكافي» ج ١، ص ٢١٦.

(٣) في الأصل: «لابد أن».

قال: «فإن قلت: فما تقول في النفوس الناطقة الفلكية وصورها الكلية، وكيف تحكم بحدوثها؟

قلت: لم يثبت عندنا أن لها ـ سوىٰ النفوس الحيوانية ـ أمراً متوسّطاً بينها وبين العقول الفعّالة الفيّاضة عليها. نعم تلك النفوس الجزئية لها اتّصالات وتشبّهات إلىٰ تلك المبادئ في حركاتها وانفعالاتها، فناطقيّتها وإدراكها للكلّيات من جهة اتّصالها بتلك العقول الفيّاضة بإذن الله عليها، مثل الكلّيات علىٰ سبيل الحكاية، والجزئيات علىٰ سبيل التحقّق.

ونحن قد أثبتنا في مواضع من كتبنا أن نفوس السماوات باقية الحقائق، متبدّلة الطبائع، ولها من جهة اتّصالها بعالم الأمر والوحي بقاء ودوام، ومن جهة اتّصالها بطبائع الأجرام تجدّد وحدوث وانصرام. فهذا تحقيق علم الله بالحوادث قبل كونها وبعدها، علىٰ وجه لا يلزم منه تغيّر، لا في ذاته ولا في قضائه الأزلي»[١].

أقول: أشكل عليه ثبوت النفس الناطقة الكلية للفلك، لاستشكاله طريق ثبوت حدوثها، وهو من السقوط كما ترىٰ، وحكم بنفيها، وجعل النفس الحيوانية الواسطة بينها وبين العقول، ولا يخفىٰ عدم صلاحيتها لهذه البرزخية وإيجابها الفطرة الوجودية، ومن إثباته |ما| أثبته بتلك المبادئ ـ في إدراكها الكلي ـ يلزمه إثباتها، ثم وما يتبدّل بالطبع ـ الصفات ـ يتبدّل بالحقيقة، وهو يثبت الحركة الجوهرية.

قوله: «فهذا تحقيق»... إلىٰ آخره، لا خفاء في عدم بيان علمه بالحوادث قبل حدوثها بما بيّنه، قصاراه أثبت لها تحقّقاً غير متبدّل، وتجدّداً في مقام العناية وأزل الآزال، فجعل لها ثبوتاً من غير تبدّل سابق به عليها قبل كونها، وآخر متبدّل بعد، هو الكون الدنيوي، آخر المنازل، ولا يخفىٰ ما فيه، إذ لا ثبوت قديم مع الله أو ضمير، أو ننقل الكلام إلىٰ علمه بها ثمّ وجهة التغيير والكون آخر المنازل التجدّدي، جهته غير جهة ثباته، باعتبار العلم الأوّلي الأزلي مع ذلك العلم الثابت لله، المحيط بالأشياء في مرتبة الذات الأحديّة بأحديتها، أو ثبوتها في رتبة الواحدية، كما زعموا، وكلّه لا أصل له، ولا قرار له في الحقّ.

ثمّ نرجع للحديث ـ وان عرّفه بما سبق ـ ونقول: لا يكون العلم بالأشياء معها أو بعدها، بل سابق عليها، فالخلق للشيء بعد العلم به، وكذا اختيار بعض، أمّا العلم الذاتي المجهول

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج١، ص٢١٦.

فهو قبل المعلوم، ولا اعتبار له فيه بوجه، وبه علم الأشياء بحسب كونها في مراتبها، وأمّا بحسب المعلومات واتّحاده بها فهو قبل، بحسب التحقّق، وهو نفسها، وهو علّة المعلول، فيكون سابقاً، ولو بالاعتبار في صورة الاتّحاد في الصورة الذهنية، إذا اعتبرتها في نفسها أو أوجدت طبق العلم خارجاً كان علّة للخارجي، وهو نفس الخارجي، وتكون الصورة الذهنية مثاله.

وإن اعتبرت العلم بحسب المطابقة له وبعده، وجدته هو واحداً، فعلمه بها قبل وبعد واحد، وجب من هذا كونه هو حالته، ولا يصدق عليه أنه إلّا حالة وجوده، كما أن الانطباق وكونه معلوماً إنّما يكون بعده، فحصل الربط والاتحاد بين العلم والمعلوم في جميع الحالات، في العلم الفعلي، لا بين الذات والمعلوم، ولا علم قبل المعلوم، فليس إلّا ذات العالم، وهي حقيقة العلم ولا معلوم معها، والوقوع علىٰ المعلوم، ومراعاة القبلية والبعدية إنّما هو حال وجود المعلوم، والأصل في صحّة ما تضمّنه الحديث كون العلم نفس المعلوم، فتأمّل.

❑ الحديث رقم ﴿ ٥ ﴾

قوله: ﴿عن جعفر بن محمّد بن حمزة، قال: كتبتُ إلىٰ الرجل عليه السلام أسأله: أنّ مواليك اختلفوا في العلم، فقال بعضهم: لم يزل الله عالماً قبل فعل الأشياء، وقال بعضهم: لا [نقل][1]: لم يزل الله عالماً؛ لأن معنىٰ يعلم يفعل، فإن أثبتنا العلم فقد أثبتنا في الأزل معه شيئاً، فإن رأيت ـ جعلني الله فداك ـ أن تعلّمني من ذلك ما أقف عليه ولا أجوزه؟ فكتب عليه السلام بخطّه: لم يزل الله عالماً تبارك وتعالىٰ ذكره﴾.

أقول: قال محمد صادق في الشرح ما لفظه: «إنّ العلم بالصور باطل من وجوه مفصّلة في المطوّلات، ونقلنا بعضاً منها، فإن كنت حاذقاً في الإدراك يكفيك».

أقول: كون علمه تعالىٰ صورة ـ أو ما يقوله محمد صادق وأستاذه، كما سبق ويأتي ـ

---

(١) في المصدر: «نقول».

باطل من وجوه، لا يخفىٰ علىٰ ذي فطنة.

قال: «فعلمه الإجمالي هو وجوده من حيث إنّه وجود، وهو قبل وجود الأشياء؛ لأنـه علّتها، والعلّة قبل المعلول».

أقول: لا إجمال وتفصيل في علم الله الذي هو ذاته، ويوجب ثبوت المعلومات إجمالاً في ذات الله، وهو محال، ولا يقارنه شيء ولا يلزمه، ولا ضمير فيه.

قال: «وعلمه التفصيلي وجودات الأشياء، لما علمت أن الشيء هو الوجود علىٰ التحقيق، فهما لفظان مترادفان، فكأن العلم والعالم والمعلوم في الواجب شيء واحد، والتغاير اعتباري».

أقول: عنده التفصيل عين الإجمال وهو باطل ويلزمه، بل صرّح به كون علمه كلّ المعلوم، لأن وجوده كذلك عنده، وهما لفظان مترادفان، ولا يكون العالم نفس العلم، والتغاير -حتىٰ الاعتباري- منزّه عنه تعالىٰ، وإلّا لزم منه صحّة المصدوق أوكذب الاعتبار، وإن اعتبرت الثلاثة في الواجب وذاته، فلا تعدّد أيضاً، ولا عالم ومعلوم وعلم، بل تُرجع العبارة إلىٰ نفي الزيادة ونبيّن حقيقة العلم.

قال: «وكذلك في المخلوقات: العلم من الله تعالىٰ، ومعلومه تعالىٰ -الذي هو ما سواه- شيء واحد، والتغاير اعتباري».

أقول: هو نفس العلم الحادث الانطباقي، لا نفس العلم الذاتي الأزلي، حتىٰ يكون نفس العالم أيضاً.

قال: «ولا يستلزم أن يكون كلّ موجود من العالم مسبوقاً بالعلم، بل يمكن أن يكون مع العلم وعين العلم، وقد علمت أن التقدم والتأخّر الزماني منتفٍ عنه تعالىٰ، بل له تقدّم وتأخّر ذاتي، فحصول المعلوم بسواه، بعضها بواسطة بعض، ألا ترىٰ إلىٰ التصوّرات العلمية لنا؟ فإنّها ليست مسبوقة بالعلم بأخرىٰ، وإلّا يلزم التسلسل في التصوّرات، بل كلّ منها علم من وجه ومعلوم ذلك العلم من وجه، وجميع المعلومات متأخّرة عن العلم الإجمالي لله تعالىٰ، فلم يزل الله تعالىٰ عالماً قبل الأشياء ومع الأشياء وبعد الأشياء».

أقول: عرفت بطلان العلم الإجمالي لذاته تعالىٰ، ولا يتأخّر علمه بالأشياء عن الأشياء، ولا يكون مع الأشياء.

نعم، هو نفس المعلوم، وإذا كانت تصوّراتنا علماً ومعلوماً كان العلم نفس المعلوم،

فيجري في غيرها؛ إذ النسبة واحدة، وجميع علم الله تعالىٰ قبل أو بعد واحد فيه، إذ لا قبلية وبعدية ومعيّة، فإنّه سابق ومحيط به قبل كونه وبعده، لابدّ وأن يطابق ويكون هو هو.

وأمّا علم الله الذاتي فلاكلام فيه بوجه، ولم يزل عالماً بالأشياء، من غير أن يكون ثبوت للأشياء في الأزل، لا صورة ولا إجمال ولا أعيان ثابتة ولا اعتبار، إلىٰ باقي المذاهب الساقطة، وسمعتها.

والملّا الشيرازي في شرح الحديث ـ بعد أن عدّد أكثر الأقوال في العلم ـ وهذا الاختلاف جرىٰ قبل وبعد، **قال**: «إنّ سبب هذا الاختلاف صعوبة هذه المنزلة».

وبعد أن نقل عن الطوسي ما اختاره من طريق أهل الإشراق، **قال**: «ولكن فات عنه تحقيق علمه بالأشياء قبل كونها، بل المسلكان كلاهما عاطلان عن إثبات علمه تعالىٰ بالأشياء في مرتبة ذاته الأحدية؛ لأنه سرّ دقيق وبحر عميق والخوض فيه لم يتيسّر لأحد بطريق الفكر واستعمال المقدّمات، وإنّما ذلك بعون الله وفضله علىٰ من يشاء، فلذلك لم يأتوا في الجواب عن هذه المسألة، في هذه الأحاديث المتعاقبة، إلّا بكلام مجمل من غير تفصيل، لما رأوا من قصور الأفهام والمدارك عن دركها تفصيلاً»[1].

أقول: مسألة العلم وإن كانت صعبة ـ كما يقول ـ ودقياً فهمها، بل يحتاج إلىٰ طور وراء طور العقل، لكن إذا طُلِبت من بابها ـ وعرفت من خزانة العلم وخزّانه، في سمائه وأرضه ـ كانت سهلة.

ومنشأ الخلاف لمّا طلبوا معرفة علمه الذاتي بالشبه والكفر والنسبة، وأقاموا صفة الفعل في الذات، وحكموا عليها بغير حكمها، ولو وقفوا عن الذات ولم يتكلّفوا فيها، وعرفوا أن صفاتها هي هي من كلّ وجه، ما تكلّموا بما سمعت من الأقوال، بل أحالوا: (عالم إذ لا معلوم) مطلقاً، فأثبتوا [الوجه] في الأزل، فضلّوا وأضلّوا، وما ردّ به علىٰ غيره ـ إن كان علىٰ قوله ـ لم يصلح لمعرفة علم الله بالأشياء في مرتبة ذاته، فلا [محيط][2] لعلمه بها مطلقاً، [إلّا][3] أن تجعل علمه وهو تعالىٰ مستكمل به.

لكن ليس معنىٰ ثبوته في الأزل: أن للمعلوم ثبوتاً فيه ـ ولو اجمالاً ـ من غير وجود

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٢١٧، صحّحنا النقل علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «يحسن».

(٣) في الأصل: «لا».

استقلالي فيه، غير وجود الله، كما زعمه الملّا وافتخر به، وهو الذي أشار له هنا إشارة بالصعوبة، وأنه من الأسرار، وصرّح به في غيره، فإنّه من أفسد الأقوال، وليس في الأزل عالم ومعلوم، فإنّه لبيان ظهور كونه عالماً، دليل وصف، وأينه وكونه عالماً بذاته؟ فهو غير متوقّف عليه.

نعم، لا يدرك هذا العلم أو يحدّ أو يتوقّف علىٰ معلوم، لا محقّق ولا مقدّر، ولا مفروض يوجد في مقام الذات، وهمﷺ أجابوا عن السؤال بأحسن بيان بما قالوا.

نعم، لم يتكلّموا في العلم الأزلي بدون ما عبّروا به وهو كذلك، لا كما سلكه المتكلّمون وغيرهم من كلامهم في الأزل والذات، وهما واحد، فإنّه ضلال وكلام في الذات بما في الإمكان وصفته، وهو يبطل الوجوب الذاتي والأزلية.

وقال ملّا خليل القزويني في الشرح: «لم يتعرّضﷺ لرّد الشبهة، إمّا لعدم المفسدة من إثبات شيء في الأزل ـ بناء علىٰ ثبوت المعدومات وأنه أعمّ من الوجود ـ أو لأن بيان الردّ تضييع للعمر»[١].

أقول: هذا من الجهل الظاهر، والكاشف عن قائله، يقول: لا مفسدة في إثبات شيء في الأزل عنده تعالىٰ، كأن عنده أن الأصل فضاء موهوم في ذات الله أو حاويه وزيادة، أو هو نفس الذات وفيها ضمير ومفكّرة، وجميعه يبطل الوجوب الذاتي وينفي الله تعالىٰ، والقول بثبوت المعدوم، وأن الثبوت أعمّ من الوجود ـ وتبع فيه المعتزلة ـ باطل عقلاً ونقلاً، كما بسطنا البيان في موضعه، وليس في بيان العلم ونشره وتعليم الجاهل تضييع للعمر، بل هو الحالة الغائية والفاعلية، وبالعلم دارت السماوات وصلح العالم، وبيّنﷺ له الجواب.

نعم، قوله هذا تضييع للعمر، سبحانه وتعالىٰ عمّا يصفون، وهو الأحد الفرد، المنزّه عمّا يقولون، وفرّع علىٰ هذا الأصل الباطل عدّة مسائل باطلة في الشرح وفي حاشية العدة، وليس هنا موضع نقلها، والعجب من لسان موحد مدّعٍ للعلم، كيف لغيره بهذا القول؟ أوَ يخفىٰ عليه فساده؟! لكن في الناس من هو أجمد من الحجر، ومن هو تبع كلّ ناعق.

---

(١) «الشافي» ج ٢، الورقة: ٦٣، مخطوط برقم: ٢٣٣٤.

ثم نرجع للحديث، ونقول: لمّا اختلف الفهم والتأمّل لكلامهمعليهم السلام، وتبع أهل الجدال بالباطل، اختلفوا في علمه تعالىٰ، وليس هذا خاصّاً بزمان الغيبة كما يُتوهّم، بل وقبل زمن ظهورهمعليهم السلام، كما صرّح به هذا الحديث، وغيره كثير في الأصول والفروع، وهمعليهم السلام رفعوا الاختلاف بالبيان، ولم يغيّروا قهراً، وهو جارٍ بحسب أصل فطرة الوجود، وليس هنا بيان سبب الاختلاف في الخلق؛ لاحتياجه إلىٰ بسط طويل.

فبعض الموالي لمّا لم يعرف من العلم إلّا المعنىٰ اللغوي المتجدّد، أخذ (عالم) بحسب ما يشتق منه، وهو الفعل ودلالته علىٰ التجدّد والزمان، فلا يمكن إثبات ذلك في الأزل؛ لإيجابه ثبوت شيء فيه غيره، والأزل نفس الذات من كلّ وجه، فلا يمكن الفرض في غيرها، بل لا يسع غيرها، لا كما قاله القزويني قبل.

فقال هذا البعض: متجدّد علمه، وإنّه مع المعلوم أو حينه ولا يثبت له أزلاً، والقول الآخر ظاهر؛ فلذا طلب [من][1] الإمام البيان حتّىٰ يقف عليه ولا يجوزه، فالحقّ معهم ومنهم وبهم، وبقي مع غيرهم خلافه، فهو ضلال وباطل، فليس العلم، والحقّ إلّا ما خرج عنهم وعرف بهم.

وكتبعليه السلام له في الجواب: (لم يزل عالماً) وهو متضمّن لمعنىٰ عالم، بأن المعنىٰ اللغوي منه غير معتبر، ولا يصحّ بالنسبة إليه تعالىٰ، كما قال عليعليه السلام في إطلاق «كان» عليه و«يكون»، وفي دعاء زين العابدينعليه السلام في السجّادية: (كلّ ذلك كان ولم تزل، وهو كائن ولا تزال)[2] أردفهاعليه السلام بذلك لبيان معناها، فهي مجرّدة عن الزمان والحدوث، وكذا «عالم» و«يعلم»، فالطريق واحد.

ولا يراد بها مطلق الثبوت ـ الذي هو أعمّ من الوجود، كما زعمه المعتزلي[3]، وتبعه بعض الطلبة منّا ـ بل المراد بها الأزل وعدم الحدوث أو عدم الزوال، وهذه الأزلية عين الذات القديمة، وكذا عدم الزوال: عدم اختلاف الأحوال عليه تعالىٰ، وكون أزليته عين الذاتية، وكذا الأولية والآخرية، من غير فرق ولا ملاحظة أوّلية وآخرية، فأزليته عين أبديّته وبالعكس، من غير مبدأ أزلية ونهاية أبدية، وهذا الاشتقاق والملاحظة من غير الذات، ولا

---

(١) في الأصل: «أين».

(٢) «الصحيفة السجّادية» ص٢١٨، دعاؤه بعد فراغه من صلاة الليل.

(٣) انظر: «شرح المقاصد» ج١، ص٣٥١ – ٣٥٤.

يعود لها، فلا يكون موجوداً في الأزل غيره، لا ذاتاً ولا معنىً ولا صورة، ولا أعياناً [ثابتة][1] هي غيب غيبه، ولا صوراً أسمائية، ولا أشياء ثابتة معه غير موجودة، ولا غير ذلك من الأقوال الباطلة، ومن تكثير الجهال.

وروىٰ الصدوق في التوحيد، مسنداً عن حمّاد بن عيسىٰ قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام، فقلت: لم يزل الله يعلم؟ قال: **(أنىٰ يكون يعلم ولا معلوم؟)**. قال: قلت: فلم يزل الله يسمع؟ قال: **(أنىٰ يكون ذلك ولا مسموع؟)**. قال: قلت: فلم يزل يبصر؟ قال: **(أنىٰ يكون ذلك ولا مبصر؟)**. قال: ثمّ قال: **(لم يزل الله عليماً بصيراً سميعاً، ذاتٌ علّامة سميعة بصيرة)**»[2].

بيـان: لمّا عرف من السائل إرادة التجدّد ـ الذي وجود المعلوم شرط في تحقّقه، ووصف الذات بالعلم، وهو الدائر المشهور عندهم ـ أبطله وقال: **(أنىٰ يعلم ولا معلوم)**، وأبطل بقوله: **(ولا معلوم)** جميع الأقوال الباطلة في العلم وعرفتها؛ لإيجابها المعلوم، وإن اختلفوا فيه، أو صورة أو أعيان ثابتة في غيب الذات، أو اعتبار معنىً، أو ثابت غير موجود ونحوها، ويصحّ إطلاق (يعلم) عليه، وورد كثير بإرادة الثبوت الأزلي وعدم الزوال والتحوّل والانتقال، كما في تقدير هذا اللفظ من (عالم) و (كان) وغيرها.

وروىٰ الصدوق هذه المكاتبة في كتاب التوحيد.

ومن أعاجيب الجهل استدلال بعض المعاصرين من الطلبة بقول: **(أنىٰ يعلم ولا معلوم)** علىٰ عدم صحة: (عالم ولا معلوم)، وأن العلم لابدّ له من معلوم، وردّ به متواتر العقل والنقل، مع أن الحديث صريح في عكس هذا التوهّم، لما في عجز الحديث: **(لم يزل)**... الىٰ آخره، اذ لا معلوم معها حينئذٍ، وإلّا لم يصحّ هذا القول، هذا في الأزل.

ومعنىٰ هذا الحديث في الكافي، لكنّ الإمام عليه السلام فهم من السائل تجدّد العلم له، وأن علمه كذلك، فنفاه بقوله: **(لا يتحقّق العلم إلّا بمعلوم)**، وعلم الله أزلي ولا معلوم، بل علم بذاته، فلا يصحّ القول بتجدّد العلم له.

---

(١) في الأصل: «ذاتية».

(٢) «التوحيد» ص١٣٩، ح٢، صحّحنا النقل علىٰ المصدر.

الحديث رقم ﴿٦﴾

قوله: ﴿عن فضيل بن سكرة، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام : جعلت فداك، إن رأيت أن تعلّمني: هل كان الله جلّ وجهه يعلم قبل أن يخلق الخلق أنه وحده؟ فقد [اختلف][1] مواليك، فقال بعضهم: قد كان يعلم قبل أن يخلق شيئاً من خلقه، وقال بعضهم: إنّما معنىٰ يعلم يفعل، فهو اليوم يعلم أنه لا غيره قبل فعل الأشياء، فقالوا: إن أثبتنا أنه لم يزل عالماً بأنه لا غيره، فقد أثبتنا معه غيره في أزليته، فإن رأيت ـ يا سيدي ـ أن تعلّمني ما لا أعدوه إلىٰ غيره؟ فكتب عليه السلام : ما زال الله عالماً تبارك وتعالىٰ ذكره﴾.

أقول: روىٰ الصدوق في التوحيد[2] مثله، ببعض المغايرة في بعض الحروف الغير مضرّة.

ومحمد صادق لم يتكلم اكتفاءً بما سبق، واقتصر علىٰ أن قال: «يعني أنه تعالىٰ عالم قبل الأشياء ومع الأشياء وبعد الأشياء، والعلم عين وجوده، فلا يثبت معه شيء آخر في الوجود في الأزل |في| مرتبة ذاته».

أقول: وقد عرفت ما قاله قبل في العلم وبيانه فيه، وفي وجوده تعالىٰ، وأنه ضلال جارٍ علىٰ عقائد أهل التصوّف.

وكأن الموالي لضعف بصائرهم وذهابهم المذاهب المختلفة |ظنّوا| أن سبيل العلم سبيل الخلق، فعلمه مع خلقه، فهو قبل لا يعلم أنه وحده، لعدم وجود الخلق بوجه فلا [وحدة عنه] أمّا بعد خلقه الخلق |فـ| تحدث تلك الوحدة، ولهذا قال «يعلم: يفعل».

أو المراد منه التجدّد، ولا يكون في الأزل، فهو لا يعلم في الأزل أنه وحده.

أو أن البعض يثبت العلم له أزلاً، وبعض آخر ينفيه، لإيجابه معلوماً، وما سواه تعالىٰ مخلوق، ولا مخلوق في الأزل، عيناً أو صورة، فلا علم فيه فيحدث بخلقه الخلق، ويحدث فيه ـ حينئذٍ ـ حاجة واستكمال بخلقه، ويكون علمه زائداً عليه تعالىٰ.

أو يقول البعض: إذا أثبت في القدم أنه يعلم أنه ليس غيره، فقد أثبت معه مغايرة، ولو

---

(١) في الأصل: «اختلفت».

(٢) «التوحيد» ص ١٤٥، ح ١١.

بحسب الذكر والصلوح، والإثبات يذكر بذكر النفي والعكس، فحصل معه غيره في الأزل وأقلّه اعتباراً، وهو ينافي الوحدة الأزلية، وعدم زيادة الأزل على الذات، وأكثر مذهب أهل الكلام والنظر يرجع إلىٰ هذا، وأجاب عليه السلام بإبطال أوهامهم، وأين العلم الأزلي؟ لا يقال فيه أعظم من إثباته له أزلاً بغير معلوم، فنفى التجدّد والحدوث بذلك، فلا معلوم معه، وبنفيه ينتفي الكيف عن علمه، والحدود وسائر أحكام الإمكان.

وبقوله عليه السلام: (ما زال الله عالماً) أبطل الزيادة بكلّ وجه، وهو يثبت العينية مطلقاً، وبه يتمّ الجواب، [لا][1] أنه عليه السلام لم يُجب السائل، كما قيل في الحديث السابق، فإنّه من الضعف كما ترىٰ.

وقال الملّا الشيرازي في الشرح: «قول القائل الثاني: فهو اليوم يعلم أنه لا غيره قبل الأشياء يعني: لم يكن الله عالماً قبل وجود كلّ شيء أنه كان غيره حتىٰ يوجده، فإذا أوجده فعند إيجاده وحدوثه يعلم أنه كان غيره سابقاً ولاحقاً، إذ لو علم قبل إيجاده للأشياء أنه غيرها لكان أثبت معه في الأزل غيره من الأشياء، وبعكس النقيض: إذا لم يكن معه في أزليته شيء غيره، فلم يكن عالماً في الأزل بأنه ليس غيره، وهذا في نفسه شبهة.

والجواب: أن علمه تعالىٰ بذاته لما كان نفس ذاته، فكما يكفي وجود ذاته في أنه هو هو وليس هو غيره، فكذلك علمه بذاته الذي هو عين وجود ذاته، هو بعينه علم بأنه ليس غيره، ولا حاجة في هذا العلم الإجمالي بانه ليس غيره إلىٰ صورة ذلك الغير، كما لا حاجة في كون كلّ شيء أنه ليس غيره إلىٰ وجود الغير»[2].

أقول: إذا قيل: إنّ علمه أزلاً أن ليس غيره يوجب أن يكون معه غيره، إمّا من جهة أن العلم يوجب معلوماً فيكون في الأزل وهو غيره، أو من نفس المغايرة ولو من جهة الصلوح، وإذا بطلا تعيّن أن يكون علمه بأن ليس غيره عند إيجاده الخلق، ومعلوم أن ليس في الأزل غيره، فينفيه عنه بذلك، وأجاب عليه السلام بأنه لم يزل عالماً، فعلمه ذاته ولا شيء معها، لا معلوم ولا غيره، فلا يحتاج إلىٰ نفي الغير، وإذا نفي وقيل: إنّه بعلمه أن ليس غيره، فهو تحديد للغير، وهو مبدأ اشتقاق اللفظ، ومرجعه إلىٰ أنه ذات وعلم، لا مشاركة معها أو فيها

---

(١) في الأصل: «إلا».

(٢) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص٢١٨، صحّحنا النقل علىٰ المصدر.

بوجه، لا محقّق ولا مقدر، وجعله أخيراً أنه العلم الإجمالي، وهو الذاتي، كما سبق منه وعرفت بطلانه، وأنه يوجب مغايرة العلم الذاتي للذات بوجه، وهو محال.

قال: «وقوله: معنىٰ يعلم: يفعل، هذا يوافق مذهب الحكماء الإشراقيين، فإنّ إضافة العالميّة عندهم بعينها إضافة الايجاد، وهذا صحيح في علمه تعالىٰ الذي هو مع الأشياء، وهو علمه الذي بعد الذات.

والبرهان عليه: أن الأوّل تعالىٰ عالم بذاته، من غير تغاير بين ذاته وعلمه بذاته في الوجود، إلّا بحسب المفهوم واعتبار المعتبرين، وقد حكموا بأن علمه بذاته علّة علمه بالعقل الأوّل، وبتوسّطه لسائر المجعولات، كما أن وجود ذاته علّة لوجود العقل الأوّل، وبتوسطه لسائر المجعولات.

فإذا حكمت بكون العلّتين ـ أعني: ذاته وعلمه بذاته ـ شيئاً واحداً بلا اختلاف، إلّا في العبارة والمفهوم، فاحكم بكون المعلولين أيضاً ـ أعني وجود العقل الأوّل وعلمه تعالىٰ به ـ شيئاً واحداً من غير تغاير يقتضي كون أحدهما مبايناً للأوّل والثاني متقرّراً فيه.

فإذن وجود المعلول الأوّل هو نفس علمه تعالىٰ به، من غير صورة أُخرىٰ مستأنفة، وهذا الكلام في المعلول الثاني والثالث، إلىٰ تمام الجواهر العقلية، التي هي كلمات الله التامّات، التي وقعت الاستعاذة بها في الأدعية النبوية عن الشرور والآفات، وهي عالم أمر الله، فهي بالحقيقة كلام الله الذي قال قوم: إنّه مقارعة وقعت بين العلم والقدرة؛ لأن تلك الكلمات كلّ منها علم وقدرة معاً، وبتوسّطها يعلم سائر الأشياء ويوجدها؛ لأن تلك الجواهر تعقل ما ليس بمعلولات لها، بحصول صور فيها، وهي تعقل الأوّل، وما يصدر عنه، ولا موجود إلّا وهو مقدور مجعول للأوّل تعالىٰ، كأن جميع صور الموجودات الكلّية والجزئية علىٰ ماهو عليه الوجود حاصلة فيها، وهي صورة القضاء الإلٰهي الذي ذكرنا في الحديث السابق، فالله تعالىٰ يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور، وكذلك الوجود علىٰ ماهو عليه، فإذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرّة، هذا ما ذكره المحقّق الطوسي، موافقاً لمذهب الإشراقيين»[1].

أقول: وما قالوه في العلم يعنون به الذاتي، وهو لا يتمّ؛ لا فيه ولا في العقلي الانطباقي؛

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص٢١٨ - ٢١٩، صحّحنا النقل علىٰ المصدر.

لأنه نفس المعلوم، لا صفة الحضور اللاحقة للمعلوم.

قوله: «إنّ الأوّل عالم بذاته»... إلىٰ آخره، ليس بحسب الذات عالم ومعلوم، بل مرجع هذه العباره ـ وهي قولنا: عالم بذاته ـ إلىٰ عدم غيبة الذات عنها، من غير مفارقة بوجه؛ لأن مقام العالمية والمعلومية والعلم في مقام التفصيل ومقام كثرة، وهو لا يجري في الذات، ولا تغاير بين الذات ووجودها وعلمها بوجه أصلاً، لا محقّقاً ولا مقدّراً ولا فرضاً ولا وهماً، وأين المفهوم واعتبار المعتبرين ومقام الذات؟ فلا يصل حتّىٰ بالعرض، بل تنقطع الأشياء وتُعدم دون الله، وهذا من هفوات المتكلّمين وحكماء النظر.

قوله: «وقد حكموا بأن علمه بذاته»... إلىٰ آخره، حكم باطل مخالف للعقل والنقل، وأين العقل والذات الأحدية، حتّىٰ يكون علمه بها هو العلم به؟ ويوجب الاتّحاد الوجودي، وهو ضلال ظاهر.

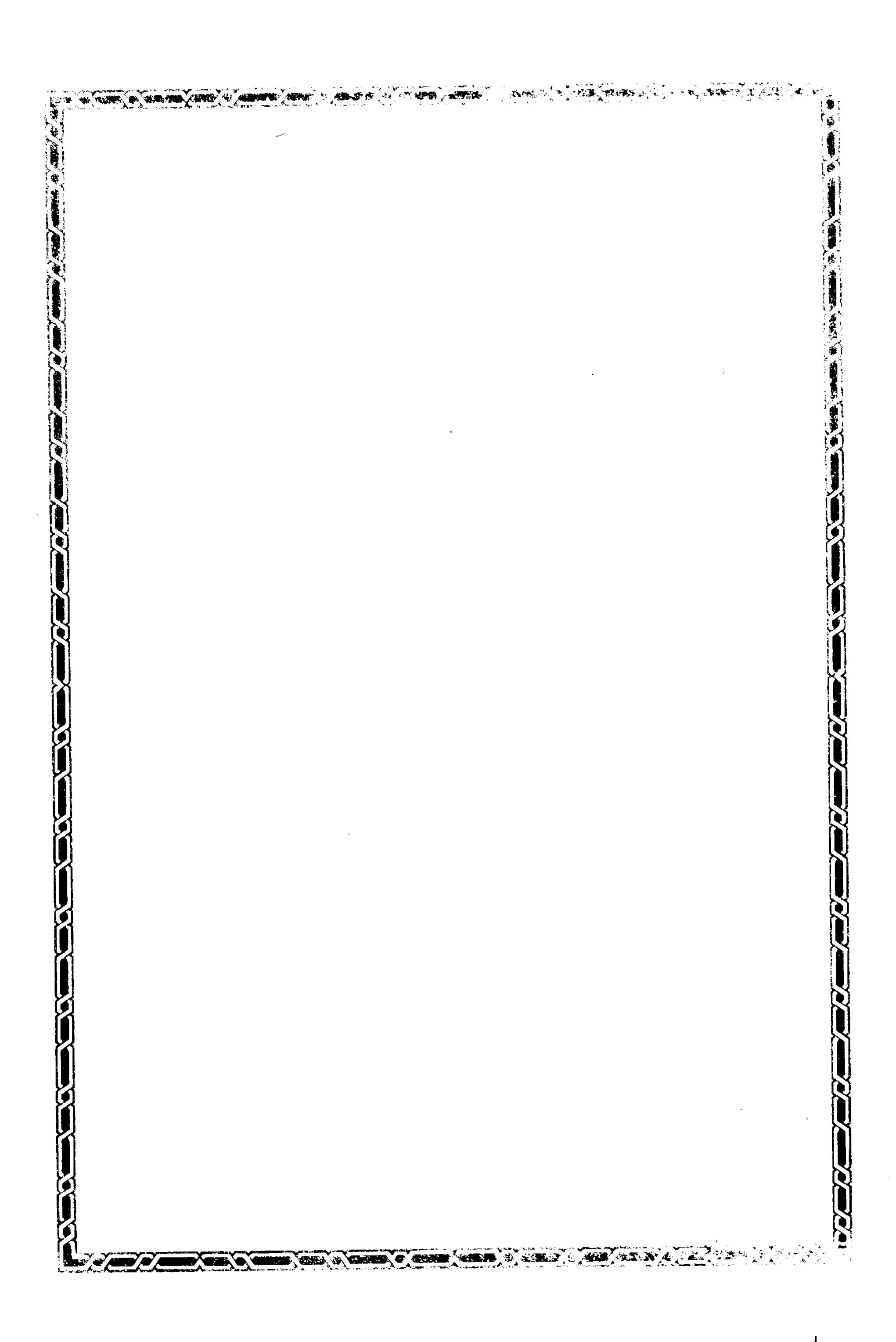
بل نسبة العقل للذات كنسبة سائر الأجسام إليها، لا يصل إليها بوجه، بغير نسبة أيضاً، وهذه العبارة تحديد لغير الذات أيضاً، ولا يقرب منها مخلوق بوجه ولا يبعد عنها، وهذا يوجب القول باتّحاد المعقول والتعقّل والعاقل، وهو قوله بوحدة الوجود، وهو مطلق.

ثمّ وإذا قاله في العقول فليجر في باقي الموجودات، فلها جهة تعقّل وتكون مدركة، وعلىٰ قوله هذا يلزمه كون صور المعلومات التي في العقل في ذات الله، وعلمه الذاتي؛ لأنه نفس علمه بالعقل، فعلم العقل علم الله، ولكون وجود العقل وعلم الله به واحداً، وعلمه ذاته، فوجود العقل وجود الله وذاته، وهذه عقائد المتصوّفة أهل الضلال، ويلزمه في جميع ما قاله في الجواهر العقلية.

قوله: «وهي عالم أمر الله»... إلىٰ آخره، العقول موجودة بعالم الأمر، وهو المشيئة والوجود المطلق، وجميع خلق الله كلمات وأسماء دالّة عليه، وما قاله هنا في علم الله ـ بما سوىٰ العقول ـ عرفت ردّه سابقاً، فلا نطيل الكلام، وعرفت مافي إثبات الرتبة الثانية العلمية لله، وأنها نفس ذاته مع الصفات والمعلومات القديمة، وهي القضاء الإجمالي الأوّلي، وعرفت اختيار الطوسي له مع ردّه.

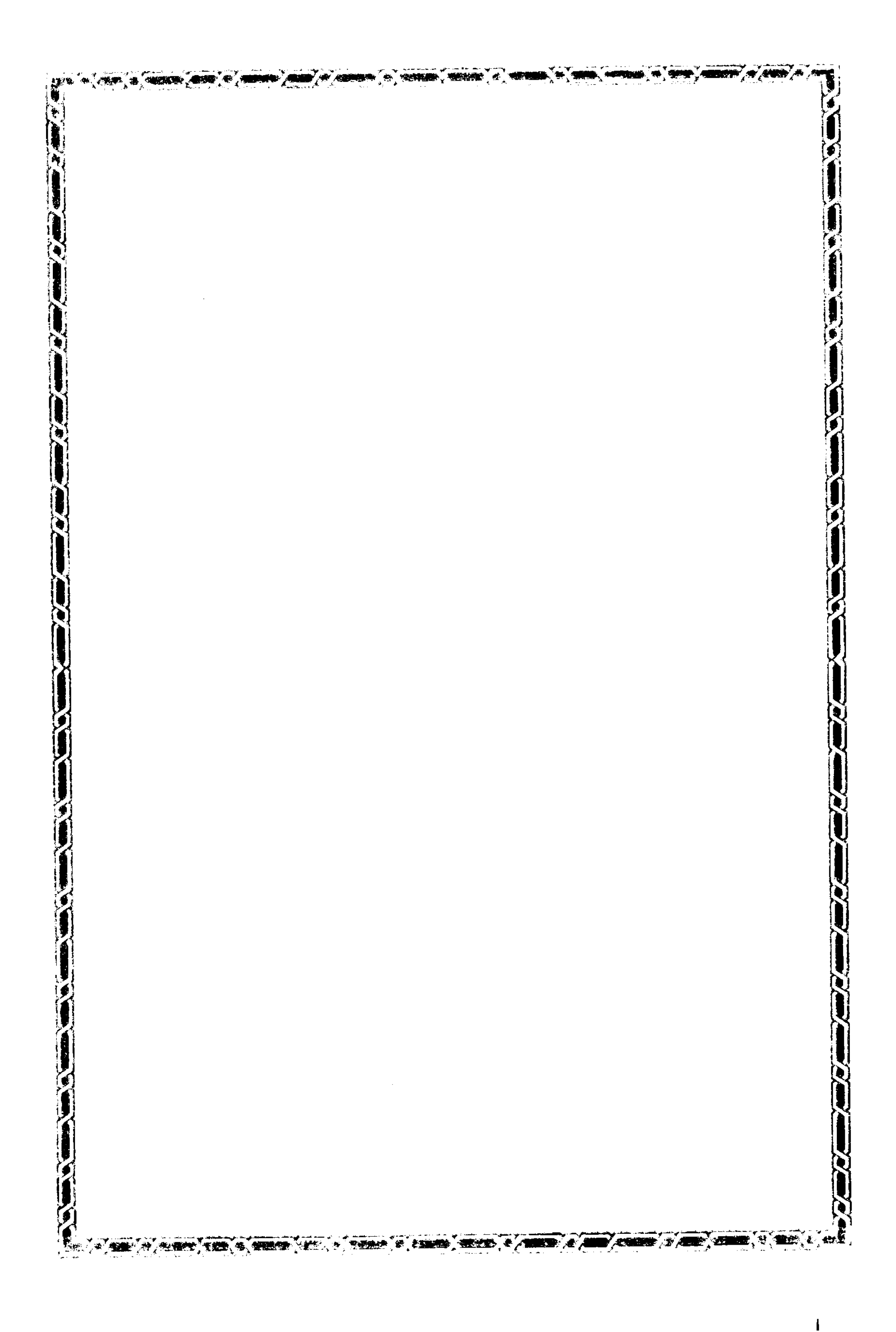
قوله: «فأين علمه السابق»... إلىٰ آخره، عرفت بطلانه سابقاً، وهو صحيح السابق، وأراد بالإجمالي في ذات الله وإثبات الغير فيه، والمغايرة بوجه، وكلّه ضلال.

❋ ❋ ❋



باب آخر

وهو من الباب الأول



أقول: يشير إلىٰ الأوّل: إلىٰ باب الصفات، وهذا داخل فيه، إلّا أنّ هنا فيه نفي الزيادة صريحاً، بخلاف ما سبق، وأحاديثه اثنان.

ونصوص هذا الباب فيها ردّ علىٰ المعتزلة والأشاعرة وحكماء النظر والمتصوّفة، وغيرهم من سائر الفرق الهالكة، كما ستعرفه إن شاء الله تعالىٰ.

الحديث رقم ﴿١﴾

قوله: ﴿عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال [في صفة القديم][1]: إنّه واحد صمد أحديُّ المعنىٰ، ليس بمعاني كثيرة مختلفة ﴾.

أقول: قال محمد صادق في شرح الحديث: «قوله عليه السلام: (واحد صمد أحدي المعنىٰ) يدلّ علىٰ أنّ الواحد ـ الذي هو الوجود مع جميع الصفات والكمالات ـ هو الوجود والكمالات شرط خارج عن حقيقة مفهوم الواحد، وإلّا يلزم أن لا يكون واحدي المعنىٰ، فافهم».

أقول: الأحد هي الذات نفسها، مجرّدة عن جميع الكثرة، بأيّ وجه واعتبار أُخذت، والواحد هو دليل الأحديّة، وهي وحدة الصفة الدالّة والمشيئة الأمرية، وهذه حادثة، وإذا أطلق الواحد علىٰ الله فالمراد به معنىٰ الأحد، ولابدّ من قرينة؛ ولهذا الإمام عليه السلام هنا بعد ذكر الواحد قال: (صمدي أحدي المعنىٰ) وليس معناه الوجود ـ أي الذات مع جميع الصفات والكمالات ـ نعم هو ظهور الذات بفعلها، والفرق ظاهر، وعلىٰ قوله يلزم أن لا يكون تعالىٰ أحدي المعنىٰ من كلّ وجه، وبكلّ اعتبار، فافهم.

قال: «وقد علمت أنّ لله تعالىٰ في الأحديّة صفة واحدة، بالنسبة إلىٰ ذاته الأقدس،

---

(١) من المصدر.

وهي العلم، وهي عين ذاته تعالىٰ، وفي الواحدية صفات كثيرة بالنسبة إلىٰ مرايا المخلوقين، والواحد هو المبدأ للأعداد الكثيرة اللامتناهية، وليس منها، كما هو ثابت في موضعه».

أقول: مقام الأحدية مقام الذات نفسها ولا اعتبار معها، لا صفة ولا أكثر، وعلمها: قدرتها وسمعها، وهي والذات شيء واحد بكلّ حكم واعتبار، لاذات وعلم حتىٰ بحسب المفهوم ـ والمفهوم دليل صدق المنطوق وآيته ـ فتحصل الكثرة في الذات، وليس للكثرة في مقام الواحدية قيام بالذات، | سواء كان | قيامَ عروض أو صفة بموصوف أو حدوداً وقيوداً لها.

نعم؛ قائمة بها قيام صدور، وقيام الذات بها قيام ظهور، بما ظهر لها بها، ويريد بالمرايا: الأعيان الثابتة التي لم يتعلّق بها جعل، وهي كامنة في غيب الذات، وهذا باطل، ويلزم مقارنة الذات لغيرها ولحوق القيود لها، وحصول مباين، وغير ذلك، وكلّه باطل يدلّ علىٰ الإمكان وعلىٰ تغيّر الأحوال، والله منّزه عنه.

والواحد لا يقابل به الله تعالىٰ، فهو داخل في العدد من جهة العدّ، وتلزمه كثرة مراتب لا إلىٰ نهاية، وغير ذلك من سمات الإمكان المنزّه عنها.

قال: «والصمد كونه تعالىٰ محتاجاً إليه الأغيار، وكلاهما بالنسبة إلىٰ الغير، وكذا الصفات الأُخرىٰ في الواحدية» وسيأتي بقية ما شرح به باقي الحديث.

أقول: جميع ما ينسب له من نسبة ـ أو إطلاق مفهوم أو مغايرة، أو مثل يمكن فيه كذا، أو في القدرة ـ فإنّما هو باعتبار الغير وقيامه بفعله، ولا يرجع إلىٰ الذات ويقوم بها، إلّا قياماً ظهورياً وصدورياً، بما ظهر لها بها، ومقام الواحدية ليس مقام الذات الأحدية، وهو جعَلَ التشبيه باعتبار ظهور الذات في التعيّنات، ويلزمه من ذلك احتياج أيضاً، كما سبق.

وقال الملّا في الشرح: «قوله‏ﷺ: (واحد) أي فرد، لا ثاني له في الذات ولا في الإلٰهية ولا في وجوب الوجود، و(صمد)، أي ليست في ذاته جهة إمكانية، وجميع ما له من الصفات واجب الوجود بالذات، و(**أحدي المعنىٰ**) أي لا جزء له، لا عيناً ولا عقلاً، بحسب الوجود العقلي، ولا ذهناً بحسب التحليل الذهني.

وقوله: (**ليس بمعانٍ كثيرة مختلفة**)، أي معانٍ يقتضي كثرتها تركيباً من الأجزاء، أو اختلافاً في الجهات والحيثيّات، بل جميع نعوته وصفاته موجودة بوجود ذاته، وحيثية

ذاته ـ بعينها ـ حيثيّة علمه وقدرته وسائر صفاته الإيجابية»[١].

أقول: ما قاله في وحدة الوجود ـ وما أوّل عليه ما ورد، ممّا يوهم التشبيه، وكذا ما أثبت من الأعيان الثابتة الغير المجعولة في غيب الغيوب، وقوله: كلّ بسيط الحقيقة كل الوجود، فلا يشذّ عنه وجود، إلّا وهو ثابت له في مرتبة ذاته، وما أثبته في العناية، وما قاله في الجوهر العقلي[٢] ـ ينافي ما نفىٰ عن الله هنا، إلّا أن يريد بالإمكان صفته المنفية عنه تعالىٰ في عبارته من المادّيّات، واعتبروا الوجود النفسي من جهة ماهياتها الاعتبارية، وكلّه ضلال.

فكلامه هنا له وجه بحسب ظاهره، وإذا ميّزته واعتبرته علىٰ ما قاله، في هذه المسائل التي أشرنا لها، وجدته بالعكس، وأنّ خلافه يلزمه.

وعنىٰ بقوله عليه السلام: (أحدي المعنىٰ)، أي الذات، وبيّنه تأكيداً بقوله عليه السلام: (ليس له معانٍ كثيرة مختلفة) فإنّها تنافي الأحدية والوجوب الذاتي.

ويكفي في تحقّق الإمكان ورفع الوجوب ثبوت الكثرة فيه تعالىٰ بوجه، ولو عرضاً واعتباراً، ولا خفاء في أنّ القول بوحدة الوجود ـ كما قاله الملّا وغيره ـ يوجب مقارنته للماهيّات والكثرة، وغير ذلك ممّا [لا][٣] ينافي الأحدية الأزلية.

وكذا إثبات المفاهيم وجعلها مع الله وشاملة له وغيره، [وكذا][٤] جعل مفهوم الوجود مشتركاً معنوياً بين الله وخلقه ـ وكذا غيره من المفاهيم، وكذا من جعل مفهوماً عاماً كلّياً له ولغير الواجب الوجود، وجعل فرداً منه وغيره مستحيلاً، وكذا القول: بأنّ الصفات تشمل الله وغيره، فهي كلّية.

وكذا القول: بأنّ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء، وأصحاب الأعيان الثابتة، وحكمهم باستجنانها أزلاً في غيب الذات كالشجرة في النواة أو اللوازم في الملزومات، وكذا من قال باقتران الذات لمفعولها، وكذا مذهب الأشاعرة والمعتزلة وباقي فرق الوثنية والثنوية

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص٢٢٠.

(٢) لمزيد الاطّلاع علىٰ أقوال الصدر الشيرازي هذه، انظر: «الأسفار الأربعة» ج٢، ص٣٦٨ ومابعدها؛ «مفاتيح الغيب» ص٣٣١، ٣٣٥؛ «الحكمة العرشية» ص٥؛ «شرح أصول الكافي» ج٣، ص٢١٩، وغيرها، وقد ناقش الشارح هذه الأقوال في المجلدات المتقدّمة من الكتاب.

(٣) كذا في الأصل، والظاهر أنها زائدة.

(٤) في الأصل: «لكن».

وغيرها ـ والحكم بأنه تعالىٰ أحدي المعنىٰ ـ ليس فيه كثرة بوجه أصلاً ـ يبطل جميع هذه الأقوال التي أشرنا لها[١]، ولا يسع المقام لبسطها، فليسوا بأهل توحيد وتنزيه.

قوله: ﴿قال: قلت: جُعلت فداك يزعم قوم من أهل العراق أنه يسمع بغير الذي يُبصر، ويُبصر بغير الذي يسمع، [قال: فقال: كذبوا وألحدوا وشبّهوا، تعالىٰ الله عن ذلك، إنّه سميع بصير، يسمع بما يُبصر، ويُبصر بما يسمع][٢]، قال: قلت: يزعمون أنه بصير علىٰ [ما يعقلونه][٣]، قال: فقال: تعالىٰ الله [إنّما يُعقل ما][٤] كان بصفة المخلوق، وليس الله كذلك﴾.

أقول: في النسخ: (إنّما يفعل) بالعين المهملة بعد الفاء، وأكثر النسخ (يعقل) بالقاف بعد العين المهملة، وكذا النسخ في (يعقلونه) أو (يفعلونه).

والروايات متواترة من وجوه، سبق بعضها ويأتي، مصرّحة علىٰ نفي زيادة صفات الذات علىٰ الذات، وأنها عين الذات، وحكمها حكمها من كلّ وجه، وإنّ التعبير: أنها عينها ـ أو هي مبدؤها ـ للتفهيم والتعليم، ومبدأ اشتقاق اللفظ وبدايته ومفهومه من فعله الدالّ عليه، ولا يصل إلىٰ الذات شيء من ذلك، وممّا يدل علىٰ العينيّة ما سمعت، وستسمع ممّا تواتر: (لم يزل سميعاً بصيراً عليماً قادراً).

وعنهم عليهم السلام : (إنّ الله تبارك وتعالىٰ، ذات علّامة سميعة بصيرة قادرة)[٥] وكذا ما دلّ علىٰ نفي زيادة صفات الذات، فإنّه إذا بطلت الزيادة تعيّنت العينية لاستحالة الجزئية، مع إيجابها الزيادة، وكذا ما دلّ علىٰ أنه أحدي لا تركيب فيه بوجه، ولا تثنية، فالأحدية مطلقاً توجب عينية الصفات، وكذا ما سمعت ويأتي: (لم يزل عالماً ولا معلوم، وقادراً ولا مقدور).

---

(١) مرّ عرض هذه الأقوال مع ردّها متفرّقاً في الباب السابق والأبواب التي قبله.

(٢) من المصدر.

(٣) في الأصل: «يقولونه».

(٤) في الأصل: «عما يفعل من».

(٥) «التوحيد» ص١٣٩، ح٢؛ «بحار الأنوار» ج٤، ص٧٢، ح١٩؛ وفيهما: (لم يزل الله عليماً سميعاً بصيراً، ذات علّامة سميعاً بصيراً).

وفي التوحيد[١] والكافي[٢] حديث، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: **(هو سميع بصير، سميع بغير جارحة، وبصير بغير آلة، بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه، وليس قولي: إنّه يسمع بنفسه، أنه شيء والنفس شيء آخر، ولكني أردت عبارة عن نفسي، إذ كنت مسؤولاً، وإفهاماً لك اذ كنت سائلاً، فأقول: يسمع بكلّه، لا أنّ كلّه له بعض، ولكن أردت إفهامك والتعبير عن نفسي، وليس مرجعي في ذلك إلّا إلىٰ أنه السميع البصير العالم الخبير، بلا اختلاف الذات ولا اختلاف المعنىٰ)**.

وفي البحار[٣]، عن التوحيد[٤]، عن عبد الأعلىٰ، عن العبد الصالح موسىٰ بن جعفر عليه السلام، قال : **(علم الله لا يوصف الله منه بأين، ولا يوصف العلم من الله بكيف، ولا يفرد العلم من الله، ولا يُبان الله منه، وليس بين الله وبين علمه حدّ)**.

أقول: لا يخفىٰ علىٰ الفطن مثل هذا الحديث [...][٥] لجميع أقوال أهل النظر والمتكلّمين في علم الله الأزلي من [أنه][٦] نسبة أو كيف، أو حضور المعلوم، أو المغايرة بوجه، أو صورة حاصلة في ذاته أو في العقل الكلي، والله يعلم صورته بها أو من نفس علمه بذاته، أو من اتحاد العالم والعلم والمعلوم، أو أنها صور علمية في غيب الذات لا وجود لها انفصالي لايجاب جميعها الفصل بين العلم والذات في الحكم ووصفه بالكيف والحدّ، وغير ذلك كما لا يخفىٰ.

ومن زلّات القلم ما قاله محمد باقر المجلسي في البحار، مع روايته لما أشرنا له من الأحاديث وزيادة، قال في أوائل أبواب الصفات من مجلّد التوحيد، وأورد حديث الدقّاق بسنده، نقلاً عن العيون[٧] والتوحيد[٨] والأمالي[٩] وفيه إبطال للزيادة، وقال عليه السلام فيه: **(لم يزل الله عليماً قادراً حيّاً قديماً سميعاً بصيراً لذاته، تعالىٰ عمّا يقول المشركون والمشبّهون علّواً كبيراً)**، وروىٰ مرسلاً في البحار[١٠] مثله.

ثم قال: «اعلم أنّ أكثر أخبار هذا الباب تدلّ علىٰ نفي زيادة الصفات، أي علىٰ نفي

---

(١) «التوحيد» ص١٤٤، ح١٠.
(٢) «الكافي» ج١، ص١٠٨، ح٢.
(٣) «بحار الأنوار» ج٤، ص٨٦، ح٢٢.
(٤) «التوحيد» ص١٣٨، ح١٦.
(٥) بياض في الأصل.
(٦) في الأصل: «أنّ».
(٧) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١١٩، ح١٠.
(٨) «التوحيد» ص١٤٠، ح٣.
(٩) «أمالي الشيخ الصدوق» ص٢٢٩، ح٥.
(١٠) «بحار الأنوار» ج٤، ص٦٢، ح١.

صفات موجودة زائدة علىٰ ذاته تعالىٰ، وأما كونها عين ذاته تعالىٰ ـ بمعنىٰ أنها تصدق عليها، أو أنها قائمة مقام الصفات الحاصلة في غيره تعالىٰ، أو أنها أمور اعتبارية غير موجودة في الخارج، واجبة الثبوت لذاته تعالىٰ ـ فلا نصّ فيها علىٰ شيء منها، وإن كان الظاهر من بعضها أحد المعنيين الأوّلين، ولتحقيق الكلام في ذلك محلّ آخر»[١].

أقول: لا يخفىٰ صراحتها في العينية كما سمعت وسيأتي، مع أنه إذا بطلت الزيادة تعيّنت العينية، اذ لا سبيل إلىٰ نفيها ولا إلىٰ جزئيتها، والمعروف من معنىٰ العينية ـ كما عرفت وسيأتي ـ أنها عينها مطلقاً، فقولك: علم أو واجب وجود، المصدوق واحد من كلّ وجه، فلا ذات وصفة، بل ذات أحدية هي صفتها، فالأسماء من قبيل المترادفة، بلا اختلاف بوجه، هذا في الذاتية.

وليس معنىٰ العينية الصدق، بمعنىٰ الحمل، بل هو دالّ علىٰ المغايرة ولو بوجه، ويوجب الزيادة، فإن كان حمل دلالة بما ظهر في مقام الفعل والمفعول، فهي صفة فعل حادثة، وكذا كونها ثابتة غير موجودة مستقلاً، صريح في الزيادة وعدم العينية، لكونها اعتبارية، ويظهر من الأخبار، إلّا ما أشرنا له، وهي بمنظر منك.

بل، ولا يخفىٰ أنّ كلام المتكلّمين وأهل النظر في طلب حقيقة الذات، واكتناهها وتكيّفها وحدّها بوجه صريح، في الفرق بينها والذات، ولو بوجه اعتباري، ممّا يعتبرونه في الحادث وصفاته، فيقيسون عليه بسبب الاشتراك اللفظي أو المعنوي، وهو ضلال في ضلال، وتفرقة يطّرحها العقل والنقل، ووهم نفوسهم ولفظ لسانهم من إجراء حكم الذات علىٰ الصفات مطلقاً ـ كلّه من المقايسة بأنفسهم معنىٰ صفاتهم ـ وأدلّتهم هنا تدلّ عليه ـ وستأتي.

قال الدواني: «لا خلاف عند المتكلّمين والحكماء في كونه تعالىٰ عالماً قديراً مريداً متكلّماً، وهكذا في سائر الصفات، ولكن اختلفوا في أنّ الصفات عين ذاته أو غير ذاته، أو لا هو ولا غيره، والمعتزلة والفلاسفة إلىٰ الأوّل، وجمهور المتكلّمين إلىٰ الثاني، والأشعري إلىٰ الثالث»[٢].

---

(١) «بحار الأنوار» ج ٤، ص ٦٢.

(٢) نقله عنه في «بحار الأنوار» ج ٤، ص ٦٣، باختصار لبعض الألفاظ.

أقول: المعتزلة مثبتو الأحوال، فهم قاطعون بالزيادة كالأشاعرة، لكن فارقوهم بالقول بالأحوال بخلاف الأشاعرة، والمشهور عن الأشعري الثاني[١] كحزبه، وستعرفه، وحكماء النظر وإن قال أكثرهم بالعينيّة لكن اتفقوا علىٰ المغايرة الاعتبارية، وهو كافٍ في إبطالها، لكن غيرهم قال بالزيادة خارجاً، وهم قالوا اعتباراً أو هي لوازم الذات ـ كما قاله الملّا وأتباعه، فهي الأعيان الثابتة، ولا وجود لها مستقلّاً غير وجود الذات ـ فقد جمعتهم جميعاً الزيادة، وإن تفرّقوا بوجه، وهو لا يضرّ فيها.

قال الدواني: «والفلاسفة حقّقوا عينيّة الصفات، بأنّ ذاته ـ من حيث كونها مبدأ لانكشاف الأشياء عليه ـ علم، ولمّا كان مبدأ الانكشاف عين ذاته كان عالماً بذاته، وكذا الحال في القدرة والارادة وغيرهما من الصفات»[٢].

أقول: لا يخفىٰ ملاحظة الغير بالنسبة إليه ـ حينئذٍ ـ في حصول العلم، وكذا الانكشاف، فإنّه صفة عارضة، فوقع في الزيادة بهذا القول أيضاً، وعدّه الإرادة والكلام من صفات الذات ضلال وخطأ، كما سبق ويأتي.

قال: «قالوا: وهذه المرتبة أعلىٰ من أن تكون تلك الصفات زائدة عليه، فإنّا نحتاج في انكشاف الأشياء علينا إلىٰ صفة مغايرة لنا قائمة بنا، والله تعالىٰ لا يحتاج إليه، بل بذاته تنكشف الأشياء عليه، ولذلك قيل: محصول كلامهم نفي الصفات وإثبات نتائجها وغاياتها، وأمّا المعتزلة فظاهر كلامهم أنها عندهم من الاعتبارات العقلية، التي لا وجود لها في الخارج»[٣] انتهىٰ.

أقول: المعتزلة يقولون بثبوتها خارجاً، ويجعلونها غير موجودة، وعندهم الثبوت أعمّ من الوجود[٤]، وفرق بين هذا والقول بأنها من الاعتبارات العقلية، ويكفي في الزيادة ـ وأنها من الكيف أو النسبة ـ جعله نفس الانكشاف، وما نقله من محصول كلامهم أصرح في الزيادة من ذلك، إلّا أن يراد بنتائجها الصفات الفعلية الدالة، والمراد بنفيها لا نفي التعطيل، بل نفي مغايرة من كلّ وجه، وقطع الكلام فيها لأنها عين الذات، إلّا بحسب

---

(١) المشهور عن مذهب الأشاعرة القول بالزيادة، فيما اختلفت عبائر المعتزلة، ولعلّ الشارح ﷺ يشير ـ هنا ـ إلىٰ أولئك الذين قطعوا بزيادتها من فرق المعتزلة المختلفة، انظر: «شرح المقاصد» ج ٤، ص ٦٩ - ٧١.

(٢) نقله عنه في «بحار الأنوار» ج ٤، ص ٦٣.

(٣) «بحار الأنوار» ج ٤، ص ٦٣.

(٤) انظر: «شرح المقاصد» ج ١، ص ٣٥١ - ٣٥٤.

الدلالة، ووصف الله بها بمقام الوصفيّة مقام الدلالة عليه.

وقال محمد صادق ـ متّصلاً بالكلام السابق منه في شرح الحديث ـ: «ثمّ لا استبعاد في كونه تعالىٰ يسمع بما يبصر ويبصر بما يسمع، فاعتبر ذلك في الحسّ المشترك، فإنّ الحواسّ الخمس الظاهرة كلّاً منها تعقل فعلا خاصاً، مخالفاً لفعل الأخرىٰ، ولا يمكن أن ينشأ فعل كلّ منها عن الأخرىٰ، بخلاف الحسّ المشترك، من القوىٰ الباطنة، فإنّه حاسّة واحدة تفعل أفعال جميع الحواسّ الظاهرة، فإنّ الحواسّ الظاهرة في النوم معطلّة كلّها، وليس لها فعل أصلاً، ويفعل فعل جميعها الحسّ المشترك، فإنّه يشمّ الروائح ويذوق ويبصر ويسمع ويلمس، مع أنه قوّة واحدة، وهذا من أجل كونه من قوىٰ عالم المثال، واستدل عليه الأقدمون باشتمال الإنسان علىٰ جميع الموجودات، فَتَفِدُ من عالم العقول؛ لأنها عكس ربّ عقلي، ونفسه الدماغية من عالم المثال، وجسمه من عالم الأجسام الهيولانيّة، وليس مخلوق جامع مثله، وإذا كانت نفسه الدماغية لارتباطها بعالم المثال تفعل كذلك، وعالم المثال أقوىٰ وجوداً من العالم الهيولاني، فما ظنّك بوجود هو أصل الوجودات وعرشها وخالقها ومبدؤها؟ فإنّه أمر واحد تنشأ منه الأمور الكثيرة، التي هي شرائط لصدور الأفعال الكثيرة عن الواحد الحقيقي.

وبالجملة: المبصر والسامع والشام والذائق واللامس كلّها وجود، لأنه منشأ الآثار بواسطة تجلّيه، في المواضع الخمس في الحواسّ الظاهرة، هذا في [بسط][1] الوجود وقبضه وظلمانية الهيولىٰ، وإذا ترقّىٰ من الهيولانية إلىٰ عالم المثال يدركها جميعها، بدون تجلّيه في المواضع الخمسة الظاهرة في الناس، فكيف من كان الحقّ سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به؟ وهذا في سائر المقرّبين، ونبيّنا جميع بدنه كأنه كان من عالم المثال، ولهذا ماكان لبدنه الشريف ظلّ، لأنّ الظلال في كثيف الأجسام، وجسمه كأنه كان من غير الأجسام الهيولانية، ولذلك ماكان له ظلّ».

أقول: قوله: «ثم لا استبعاد»... إلىٰ آخره، بل ذلك واجب بالنسبة إلىٰ الله تعالىٰ، لأنه أحدي المعنىٰ لا تكثّر فيه بوجه، لا ذاتاً ولا عرضاً، لا بحسب الحقيقة ولا بحسب الاعتبار ولا الفرض والوهم، ومرجع (يسمع بما يبصر) إلىٰ أنه سميع عليم بذاته بلا اختلاف،

---

(١) في الأصل: «بطن».

وذلك التعبير للتفهيم والبيان.

ومدركات الحواس الظاهرة [عيون][1] للحسّ المشترك، والنفس في النوم قائمة بجسم مثالي، هو غيب في هذا الجسد حال اليقظة، كما يغيب مثال الشيء فيه إذا حضر، وله قوىٰ مثل هذه القوىٰ، والحسّ أيضاً ذو جهات، فلا يصحّ التمثيل به لله تعالىٰ، وما نقله من الأقدمين فيه بعض الغلط والتحريف، فلنعرض عنه استعجالاً.

قوله: «فما ظنّك بوجود»... إلىٰ آخره، انظر إلىٰ صريح الضلال وكلام أهله، حيث حكم علىٰ الله بأنه كلّ الوجود والأشياء بالنسبة منه، فلها وجود في غيبه مستجنّة، أو أنه أحبّ أن يرىٰ نفسه في مرايا القوابل والاستعدادات، فيكون فيه زيادة الاستكمال بغيره.

والقائل بوحدة الوجود ـ وهم الصوفية ـ جعلوا الوجود جميعه واحداً، هو وجود الله بلا تكثّر، لكنّه يوم تطوّر بأطوار وحدود، إظهاراً لكمال، ورؤيته نفسه في مرايا الاستعداد، من الأعيان الثابتة الغير المجعولة أزلاً، وصرّح هذا الضالّ بنحو هذا ـ أو أقبح منه وأشنع ـ في غير موضع من هذا الشرح، كما نقلناه عنه، متفرّقاً في ما سبق ويأتي.

قوله: «وبالجمله المبصر»... إلىٰ آخره، ضلال نعوذ بالله منه وتعالىٰ الله، وهو ظاهر ممّا سبق.

قوله: «فكيف من كان الحقّ سمعه»... إلىٰ آخره، يلزمه القول بوحدة [الموجود][2] لا الوجود، وعرفت بطلانه، ولا يتّحد الله بأحد مطلقاً، ولا تكون الحقيقة واحدة، وما توهمه بعض الألفاظ السمعية معارضة بأدلة سمعية وعقلية، وتخرجه علىٰ وجه صحيح، لا ينافي بحكم العقل والنقل، وليس هنا موضع بسط ذلك.

قوله: «ولهذا ما كان له ظلّ»... إلىٰ آخره، عدم حصول الظلّ له لعصمته، فهو سالم؛ من كثافة العصمة، وهم أشباح نورية أُلبسوا قوالب بشرية؛ ليظهروا في هذا العالم للكمال والتكميل، ولم يغفلوا ويعرضوا عن بارئهم، حال تنقّلاتهم والتفاتاتهم.

قال: «ثمّ قال الراوي: قلت: يزعمون أنه بصير علىٰ ما يفعلونه، أي إنّه تعالىٰ يعلم أفعال العباد، بحيث يقدر أن يفعل أفعالهم بلا واسطة العباد، فقال عليه السلام: (تعالىٰ) عن ذلك، وإنّما هذه صفة المخلوقين، بل البصارة في الله تعالىٰ عبارة عن تجلّيه في أبصار العباد،

---

(١) في الأصل: «مصون».

(٢) في الأصل: «الوجود».

وحضوره عند العباد وإحاطته بها، وليسند الأفعال إلىٰ العباد أوّلاً وبالذات، وإلىٰ الله تعالىٰ ثانياً وبالعرض، وإنّما قال عليه السلام هذا الكلام في التنزيه، ولا أشار إلىٰ التشبيه، ليستقيم الراوي في التنزيه، ولا يستغرق في التشبيه، كما هو فطري للناس لجسمانيّتها، وأمّا الروحانيون من الناس فإنّهم جامعون بينهما، وتامّون في المعارف».

أقول: لا يخفىٰ أنّ الإمام عليه السلام لم يرد بكلامه للسائل ما فسّره به وحرّفه عن المراد ـ ولما دلّ عليه صدر الحديث، حيث نقل عنهم عليهم السلام أنه تعالىٰ سميع بغير ما يبصر به وبالعكس ـ لإثباتهم التعدّد والزيادة، فيكون سمعه وبصره علىٰ ما يقولونه في أنفسهم من الزيادة والمغايرة. هذا علىٰ النسخة المشهورة، ويطابقها ما في التوحيد[1].

وعلىٰ النسخة الأُخرىٰ، فالمراد: علىٰ (ما يفعلونه) في ذواتهم وصفاتها، أو (ما يفعلونه) بسمعهم وبصرهم من الزيادة، فإنّهم يسمعون بغير ما يبصرون وبالعكس، وليس سمعهم وبصرهم وعلمهم واحداً، أحدي الحقيقة والمعنىٰ بغير تغاير بوجه.

لا أنّ المراد أنه بصير علىٰ أفعالهم، أي يعلمها بحيث إنّه يقدر علىٰ فعلها بلا واسطة العباد، فيكون هو جسمانياً مثله، كما لا يخفىٰ، وهو قادر علىٰ فعله مثل أفعالهم، بغير ما يقول ويتوهّمه، مع أنه فعل في التشبيه، وظهوره تعالىٰ بالكثرات بذاته، يكون سمع الممكن وبصره ويده وقوّته، وجميعه بهذا التجلّي، ويوصف تعالىٰ بالتشبيه ـ حينئذٍ ـ ولو بالعرض، وعليه نزّل ما يوهم بالتشبيه، فأثبت له ـ حينئذٍ ـ صفة المخلوقين، وسمعت نحوه عن قريب، فليكن حينئذ بصيراً ـ علىٰ ما قال هنا ـ ولا ينزّه عنه، تعالىٰ الله عمّا يقوله الضالّون والملحدون، علوّاً كبيراً.

قوله: «بل البصارة في الله»... إلىٰ آخره، إذا تجلّىٰ في ذاته في أبصار العباد وأحاط بهم بذاته، فقد فعل فعلهم، وهذا صريح في ما نسبناه له قبل هذا، ويكون نسبة الأفعال إلىٰ العباد ثانياً وبالعرض، اذ الوجود واحد، والكثرة أمور اعتبارية حدثت من [كثرة][2] المرايا الاستعدادية والأعيان الثابتة الأزلية، فتقوم به الحدود، لا أن الأفعال مسندة إلىٰ العباد أوّلاً وبالذات.

ومع هذا نقول: أفعال العباد لا تسند لذاته، لا ذاتاً ولا عرضاً. نعم، لفعله، فالعبد يفعل

---

(١) «التوحيد» ص ١٤٤، ح ٩.

(٢) في الأصل: «نظره».

بفعل الله الأمري، وهو الحافظ، وبفعله المفعولي، وهو المادة، ومن العبد التصوير، فافهم. وسيأتي بيان ذلك في مجلّد العدل.

وليس مراد الإمام من التنزيه ولا التشبيه ما أراد هو وأستاذه ـ المتصوّفة اعتقاداً، تبعاً لأستاذهم ابن عربي ـ وليس التشبيه فطرياً للناس، بل فطر [الناس][١] على التوحيد، وعلى صورته الدالّة، عمل بها بعض وبخلافها، أو عكسها آخر، وإذا بطل ما أراده من التشبيه والتنزيه بطل قوله: «وأمّا الروحانيون من الناس» بل جمعوا بين الجهلين.

وكيف يصح له إثبات تنزيه أو نفي تشبيه، مَن يثبت الأعيان في الأزل، ويقول بوحدة الوجود، وإنّ [كلّ] شيء [ثابت][٢] له في مرتبته، والأعيان مرايا له؟ بل وقع في التعطيل والتشبيه.

وقال الملّا الشيرازي في شرح باقي الحديث: «وقوله: (ألحدوا)، أي حادوا عن طريق التوحيد والايمان، وقولهﷺ: (شبّهوا)؛ لأنّ التشبيه جعل الشيء شبيهاً بغيره، والمشابهة هي الاتّحاد في الكيف، والعلم مثلاً في ما زاد عليه من المخلوقات كيفية نفسانيّة، فكلّ من جعل علمه تعالىٰ زائداً علىٰ ذاته، أو جعله غير قدرته، فقد شبّهه بخلقه، وكذا الكلام في السمع والبصر وغيرهما، فإنّ كلّاً من هذه الصفات كيفية نفسانية في المخلوقات، وهي في الأوّل ذاته، فكلّ من جعلها صفة زائدة له فقد شبّهه بغيره، تعالىٰ الله عن ذلك علّواً كبيراً.

وقولهﷺ: (يسمع بما يبصر ويبصر بما يسمع) هذا القول ـ أعني اتّحاد الصفات الإلٰهية وعينيّتها في وجود الذات ـ ممّا أطبق عليه رأي جميع الحكماء السابقين وأتباعهم من اللاحقين.

قال أبو علي ابن سينا[٣]: الأوّل تعالىٰ لا يتكثّر لأجل تكثّر صفاته؛ لأنّ كلّ واحد من صفاته إذا حقّق يكون الصفة الأخرىٰ بالقياس إليه، فتكون قدرته حياته وحياته قدرته وتكونان واحدة، فهو حيّ من حيث هو قادر وقادر من حيث هو حي، وكذلك سائر صفاته. انتهىٰ.

---

(١) في الأصل: «الخلوس». (٢) في الأصل: «ثان».

(٣) «الشفاء» الإلٰهيّات، المقالة الثامنة، ص.

وأما الذي ذكره محمد بن مسلم: إنّهم يزعمون أنه بصير علىٰ ما يعقلونه ـ وفي بعض النسخ: يقولونه، وكأنه سهو من الناسخ ـ فهو إشارة إلىٰ مذهب جماعة رأوا أنّ بصره تعالىٰ يرجع إلىٰ علمه بالمبصرات علىٰ وجه كلي، وأنّ علمه تعالىٰ عندهم صور عقلية حاصلة في ذاته، فأشارﷺ إلىٰ بطلانه بقوله: (إنّما يعقل) أي عقلاً زائداً علىٰ ذاته (ما كان بصفة المخلوق، وليس الله كذلك)؛ أي ليس بصفة المخلوق، أو ليس أن يعقل الأشياء عقلاً زائداً، بل الحقّ أنّ علمه بالأشياء يرجع إلىٰ بصره، لا أنّ بصره يرجع إلىٰ علمه»[1] انتهىٰ.

أقول: يقال: ألحدوا في الله أو في أسمائه، أي جعلوا له شريكاً فيها، ولم يستقيموا ويصبوا إلىٰ الحقّ.

قوله: «والتشبيه»... إلىٰ آخره، هو جعل صفة من الإمكان فيه بحسب الذات، أو الصفه عيناً، أو اعتباراً أو فرضاً، ومنها: المقابلة والمباينة، وقيام حدود الكثرة فيه، وإثبات معلوم مع علمه الذاتي، فيكون ذا إضافة ولو اعتباراً، أو فعله بذاته، أو أنه كلّ الوجود، أو أنه يتجلّىٰ بذاته للأشياء، والأعيان الثابتة في غيب الذات أزلاً قديمة، أو للذات لوازم، أو أنّ الوجود ومفاهيم الصفات كلّيات تشمله وغيره، فيكون كالقسم من أقسام المقسم، وأقلّه بحسب الاعتبار، وهو كاف، وأنّ بينه وبين خلقه رابطة وسبب ـ حتىٰ أنهم اختلفوا فيها ـ أو أنّ مفهوم واجب الوجود كلّي، له أفراد بحسبه، وإن استحال الدليل، أو أنّ العدم المحض يقابله ـ أو الممتنع الذاتي ـ ونحوها، أو القول بالشبح والظلّ، وجميع هذه قال بها الملّا وتلميذه، فكيف يصحّ له إثبات التنزيه لله ونفي التشبيه؟

وإثبات البعض غير كاف، بل يوجب إثبات الكلّ، ونفيه في بعض يوجبه في الكلّ، وجاء التناقض، والقول بأنّ هذه أمور اعتبارية، فمع بطلانه، قالوا في بعضها بقول كافٍ في عدم التنزيه وحصول التشبيه والإلحاد فيه تعالىٰ وفي صفاته، فإن قالوا: جميع ما ذكر لا يوجب التشبيه والكثرة الموجبة له، فقد أحال وأسقط قائله عن المقال، أو سلك في سلك أهل العناد.

والأقوال في العلم عرفتها وبطلانها، فما أنكر به علىٰ غيره ـ بل كفّره به ـ يلزمه من وجوه أشرنا لبعضها، فلا يحكم علىٰ غيره، لكنّه يظنّ أنّ الزيادة والإلحاد والتشبيه

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٢٢٠.

إنّما يحصل من إثبات صفات، أو حقائق مستقلّة الوجود بالشخص خارجاً، وهذا من، بل منزّه عن جميع أنواع الكثرة ـ وأنواع النسب وسائر الأعراض ـ وعن مقارنة الغير واعتباره في الذات أو معها بنفي أو إثبات، ولو بالمقارنة اعتباراً، فإنّه يوجب الصلوح للآخر وقيامه فيه، والاعتبار دليل صدق الذات وآيتها، وإلّا فهو كذب لا يحكم به علىٰ الذات، فالمتصوّفة أهل تشبيه وتعطيل أعظم وأشدّ من المتكلّمين وأهل النظر.

قوله: «**(يسمع بما يبصر)**»... إلىٰ آخره، نعم، أطبقوا علىٰ هذا اللفظ، وأكثرهم ـ بل كلّهم، إلّا النزر ـ يفسّره بما يبطل الاتّحاد؛ لأنّ العلم عندهم ذو نسبة وإضافة، ولم يعلموا أنه **(عالم اذ لا معلوم)**، فأثبتوا أعياناً أو صوراً علمية في الأزل، عين الله وجوداً وغيره ثبوتاً، وجعلوا له لوازم أو صوراً معه أو معلوماً غيره اعتباراً، وإن اتّحدت ذاتاً، كالأشياء المتعدّدة التي تجمعها حقيقة واحدة، وإذا تعدّد المفهوم والاعتبار تعدّد المصدوق والذات جزماً، وما نشأ فيه إلّا منها وهي الأصل له، وإلّا فلا عبرة به ولا اعتبار، ومن كذب اللفظ واختلاف الوهم، تعالىٰ الله علوّاً كبيراً، ومن تتبع أقوالهم في صفاته ـ وما فسّروا به العينيّة ـ ظهر له ما قلناه فيهم ونسبناه إليهم.

وعرفت قول ابن سينا في صفات الله تعالىٰ وسقوطه، وهلّا عرّج علىٰ ما بيّنه الإمام في معنىٰ العينيّة، ولكنّ التشابه علّة الضمّ، وشبه الشيء منجذب إليه.

قوله: «وأمّا الذي ذكره محمّد بن مسلم»... إلىٰ آخره، لهذه النسخة وجه صحيح عرفته، لا كقول محمد صادق، كما سبق.

قوله: «فهو إشارة إلىٰ مذهب جماعة»... إلىٰ آخره، بل إشاره إلىٰ القول بزيادة السمع والبصر علىٰ الذات ـ فإنّ ما يسمع به عين ما يبصر به ـ علىٰ ما يعقلونه في أنفسهم، فشبّهوه به، لا أنه إشارة إلىٰ ردّ البصر إلىٰ العقل الكلّي، والأمر بالعكس كما لا يخفىٰ على من راجع ظاهر الحديث الظاهر. والملّا ممّن أثبت الإجمال في علمه، ويسميها بالعناية الأزلية، والأشياء فيها، وكذا القضاء الأزلي العقلي، ويجعل وجوده وجود الله، فأين ما يزعمه من نفي التشبيه عن الله تعالىٰ، ونفي التعقّل عنه تعالىٰ؟ لكنّه جعل وجود العقل وجود الله، فهو باقٍ ببقائه لا بإبقائه، موجود بوجوده لا بإيجاده، كما صرّح به في رسالة أسرار الآيات[1]

---

(١) «أسرار الآيات» ص ٤٦.

والأسفار[١] وغيرهما من كتبه، فقد أزاد ـ كما قيل في المثل ـ علىٰ الطنبور نغمة.

قوله: «بل الحق أنّ علمه»... إلىٰ آخره، إذا قلت ـ أيّها الملّا ـ: الصفات الذاتية عين الذات، وكفّرت القائل بخلافها، وقلت بما يبطل قولك، دخلت في ما قذفت به الغير، فإنّه إذا كانت الصفات والذات واحدة مطلقاً، فأيّ فرق بين قولك: العلم يرجع إلىٰ البصر أو بالعكس؟ إلّا أن تقيم مغايرة في الذات وبينها بوجه، وهو يبطل الأحدية والعينيّة.

والحاصل: أنّ هذا الرجل، ومَن شابهه، لا صواب في كلامهم مطلقاً، خلاف ما بيّنه الله ورسوله لخلقه، في أحوال المبدأ والعدل والمعاد، ولقد أوقفناك علىٰ كثير في ما سبق، ويأتي إن شاء الله تعالىٰ؛ لتجتنب كتبه ولا تغترّ ببعض زخارف قوله، ممّا ترىٰ ظاهره حقاً فما بنىٰ عليه ـ وفرّع عليه ـ باطل، وهو يدل علىٰ إرادة غير الحقّ منه، هدانا الله وإيّاكم لما اختلف فيه من الحقّ بإذنه، ولهذا ترىٰ ما أوقفناك عليه من كلامه وكلام محمد صادق والكاشاني لا يخرج عن المخالفة التامّة لظاهر النصوص وتحريفها بغير المراد.

ثمّ نرجع ونقول: روي في التوحيد والعيون والاحتجاج مثله.

ففي التوحيد، مسنداً عن الحسين بن خالد، قال: «سمعت الرضا علي بن موسىٰ عليه السلام يقول: (**لم يزل الله تبارك وتعالىٰ عليماً قادراً حيّاً قديماً سميعاً بصيراً**)، فقلت له: يابن رسول الله صلى الله عليه وآله إنّ قوماً يقولون: إنّ الله عزّ وجلّ لم يزل عالماً بعلم وقادراً بقدرة وحيّاً بحياة وقديماً بقدم، وسميعاً بسمع، وبصيراً ببصر، فقال عليه السلام: (**من قال ذلك ودان به، فقد اتخذ مع الله آلهةً أخرىٰ، وليس من ولايتنا على شيء**). ثمّ قال عليه السلام: (**لم يزل الله عزّ وجلّ عليماً قادراً حيّاً قديماً سميعاً بصيراً لذاته، تعالىٰ عمّا يقول المشركون والمشبّهون علوّاً كبيراً**)»[٢].

وفيه: مسنداً عن أبان بن عثمان الأحمر، قال: قلت للصادق عليه السلام: أخبرني عن الله تبارك وتعالىٰ: لم يزل سميعاً بصيراً عليماً قادراً؟ قال: (نعم)، فقلت له: إنّ رجلاً ينتحل موالاتكم أهل البيت، يقول: إنّ الله تبارك وتعالىٰ لم يزل سميعاً بسمع وبصيراً ببصر وعليماً بعلم وقديراً بقدرة. فغضب عليه السلام، ثمّ قال: (**من قال ذلك ودان به فهو مشرك، وليس من ولايتنا علىٰ شيء، إنّ الله تبارك ذات علّامة، سميعة بصيرة قادرة**)[٣].

---

(١) «الأسفار الأربعة» ج ٣، ص ٣٧٣. (٢) «التوحيد» ص ١٣٩، ح ٣.

(٣) «التوحيد» ص ١٤٤، ح ٨، صححناه علىٰ المصدر.

وفيه: قال: حدّثنا محمد بن عيسىٰ، عن محمد بن عرفة، قال: قلت للرضاعليه السلام: خلق الله الأشياء بالقدرة أم بغير القدرة؟، قال: (لا يجوز أن يكون خلق الأشياء بالقدرة؛ لأنك إذا قلت: خلق الأشياء بالقدرة، فكأنّك قد جعلت القدرة شيئاً غيره، وجعلتها آلة له وبها خلق الأشياء، وهذا شرك. وإذا قلت: خلق الأشياء بقدرة، فإنّما تصفه أنه جعلها باقتدار عليها وقدرة، ولكن ليس بضعيف ولا عاجز ولا محتاج إلىٰ غيره)[1].

وبإسناده، عن هشام بن سالم: قال لي: (أتنعت الله؟). قلت: نعم. قال: (هاتِ). فقلت: هو السميع البصير، قال: (هذه صفة يشترك فيها المخلوقون) فقلت: كيف تنعته؟ فقال: (هو نور لا ظلمة فيه، وحياة لا موت فيه، وعلم لا جهل فيه، وحقّ لا باطل فيه)[2]. فخرجت من عنده وأنا أعلم الناس بالتوحيد.

وبإسناده عن الصادقعليه السلام، قال: (هو نور ليس فيه ظلمة، وصدق ليس فيه كذب، وعدل ليس فيه جور، وحقّ ليس فيه باطل، كذلك لم يزل ولا يزال أبد الآبدين، وكذلك كان، إذ لم تكن أرض ولا سماء، ولا ليل ولا نهار، ولا شمس ولا قمر ولا نجوم، ولا سحاب ولا مطر ولا رياح)[3].

وفي نهج البلاغة: عن أميرالمؤمنينعليه السلام، أنه قال: (وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه؛ لشهادة كلّ صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثنّاه، ومن ثنّاه فقد جزّأه، ومن جزّأه فقد جهله)، الحديث[4].

وبالجملة فالآيات والروايات ـ كآيات نفي التشبيه، الدالّة علىٰ نفي زيادة الصفات والمثبتة للعينيّة ـ كثيرة، وقد تضمّنت ـ كما ترىٰ ـ أنّ القول بالزيادة يوجب الشرك، حيث إنّه يقتضي أن يكون معه غيره في القدم والتشبيه بالممكن، حيث إنّ صفاته عين ذاته، وإنّه بذاته غير عالم كالممكن، فيلزم التعطيل وغير ذلك ممّا هو مستحيل في شأن الواجب عقلاً ونقلاً.

---

(١) «التوحيد» ص ١٣٠، ح ١٢، صحنناه علىٰ المصدر.

(٢) «التوحيد» ص ١٤٦، ح ١٤، باختصار. (٣) «التوحيد» ص ١٢٨، ح ٨.

(٤) «نهج البلاغة» الخطبة: ١.

وخالف في ذلك الأشاعرة والمعتزلة[١]. فقالوا بأنّ الصفات زائدة، غير الذات، ولكنّها من قبيل الأحوال، وعرّفوا الحال بأنه صفة الموجود ليس [بموجودة][٢] ولا معدومة، لأنها صفة لآخر، والصفة لا توصف، فلا توصف بشيء من المتقابلين، وهي زيادة، وعنوا بالحال مبدأ الصفة، واختلفوا في حصرها، هل هي في أربعة أو خمسة أو ستّة؟

ولا فائدة في التطويل بها، وإنّما الغرض نفي الزيادة، وإلّا فكون الشيء إذا نسب لآخر يكون إمّا موجوداً أو معدوماً، وكذا نسبة حال بديهي لا يخلق منها، ومن هنا التجؤوا إلىٰ قول: إنّ الثبوت أعمّ من الوجود، ولم يُجْدهم مع بداهة بطلانه.

وذهبت الأشاعرة[٣] إلىٰ الزيادة والمغايرة خارجاً، قائمة بذات قديمة، وأنّ لكلّ صفة مفهوماً ومصداقاً في الخارج، غير مصدوق الصفة الأخرىٰ والذات، فمصداق العلم غير مصداق الذات، وغير مصداق السمع والإرادة والقدرة والبصر والحياة والكلام، وكذا في البواقي، وجعلوها قديمة مع الذات، فيكون القدماء ثمانية، فهو يعلم بعلم زائد ويقدر بقدرة زائدة وهكذا، ويقدر بما لم يعلم، وهكذا في الباقي، ويعلم بخلاف ما يقدر ويبصر، وهكذا، و|ما|عنوا بالكلام النفسي سبق لك بطلانه.

وبعضهم[٤] ذهب: أنها أحوال، وبعض: أنها صفات اعتبارية لا وجود لها إلّا في العقل، فصفات الأحوال هي عندهم معلّلة بمعانٍ قائمة بذاته مبادئ المحمولات، ومثبتوها لاختصاص ذاته بأحوال، هي القادرية والعالمية.

وعند أبي الحسن الأشعري[٥] ـ شيطانهم الأعظم ـ وجمع من معتزلة بغداد: أنّ البقاء أيضاً صفة ثبوتية، زائدة علىٰ ذات الواجب تعالىٰ، ووجوده كباقي الصفات قديم، فيكون القدماء حينئذٍ |تسعة|، وستسمع ما تشبّثوا به ـ حتىٰ أضلّهم به الشيطان ـ مع ردّه، بعد التنبيه علىٰ بطلان الزيادة لبداهته.

فنقول: يدلّ علىٰ بطلان زيادة الصفات ومغايرتها للذات وجوه:

---

(١) انظر: حاشية «شرح المواقف» ج٨، ص٤٥، وحول مذهبهم بالأحوال انظر: «الفرق بين الفرق» ص١٧٢ – ١٨٧.

(٢) في الأصل: «بوجوده».

(٣) انظر: «شرح المواقف» ج٨، ص٤٤ – ٤٩.

(٤) انظر حول اختلاف عباراتهم في الصفات كتاب «الملل والنحل» ج١، ص١٠٨ – ١١١.

(٥) انظر: «شرح المقاصد» ج٤، ص١٦٥.

الوجه الأول: لزوم التشبيه بالممكن، اذ هو كذلك كما عرفت، وما وجده من شبّهه بخلقه ومثّله بهم، وهو ظاهر.

الوجه الثاني: لزوم تعدّد القدماء، ولا قديم سوىٰ الله، ولقد كفر الذين قالوا: إنّ الله ثالث ثلاثة وثاني اثنين، فكيف من قال: ثامن ثمانية وتاسع تسعة[1].

قال الرازي[2]: إنّ النصارىٰ كفروا بإثبات |قدماء| ثلاثة، وأصحابنا أثبتوا تسعة قدماء.

وقالوا: إنّما يلزم الكفر من إثبات ذوات متعدّدة [قديمة][3] لا ذات وصفات.

قلنا: لا فرق، فالدليل المبطل لتعدّد القدماء مبطل لجميع ذلك، فلا ينفع كون أحدها صفة، مع أنّ من النصارىٰ مَن يجعل بعض القدماء صفة أيضاً، وهي الأُقنوم[4]، مع إلزامهم بجعل الصفات ذواتاً؛ لكونها معنىً قائماً بنفسه، ولا معنىٰ للذات إلّا هذا.

الوجه الثالث: قد برهن لك ـ كما اتّفقت عليه كلمة العقلاء ـ أنّ كلّ ما سوى الله ممكن، وكلّ ممكن حادث، فهذه الصفات ممكنة حادثة، لأنها سوىٰ الله، فلا تكون قديمة، إلّا أن يتفقوا علىٰ رأي الكرامية من أنّ ذات الواجب عارية من الكمال، وأنّ الصفات حادثة قائمة بذاته، تعالىٰ الله علوّاً كبيراً، وبطلان هذا بديهي.

وقول الأشعري: ليس كلّ ممكن حادثاً، بل ما سوىٰ الصفات، أو إنّه ليس ما سوىٰ الواجب ممكن، فمع أنه تخصيص للقاعدة العقلية بغير دليل دالّ عليه، واستعماله علىٰ المصادرة المحضة، والمنع المجرّد، باطل وغير مُجدٍ.

قال السيد في شرح المواقف: «إنّهم لم يثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة علىٰ ذاته».

أقول: لزمهم كون القدم صفة لغير الله تعالىٰ، ولزمهم أيضاً أن تكون تلك الصفات مستندة إلىٰ الذات.

---

(١) إشارة إلىٰ من أثبت قدماء ثمانية كما هو مذهب بعض المتكلّمين، وأثبت تسعة كما ذهب إليه الحنفيّة، من إثبات صفة التكوين أيضاً وراء الثمانية المشهورة. انظر: «شرح العقائد النسفيّة» مخطوط برقم: ٦٦٠٨، الورقة: ٢٨، نقلاً عن «شرح الطوالع».

(٢) «كتاب الأربعين» ص ١٥٩.

(٣) في الأصل: «قدماء».

(٤) إنّ النصارىٰ وإن لم يصرّحوا بالقدماء، لكن يلزمهم ذلك، لإثباتهم الأقانيم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحياة، وسمّوها الأب والابن وروح القدس، فكأنّ المستدلّ هنا يقول: إنّ النصارىٰ قد نُسبوا إلىٰ الكفر بإثبات ثلاثة من القدماء، فما بال الثمانية أو أكثر؟! .

قال: «إمّا بالاختيار؛ فيلزم التسلسل في القدرة والعلم والحياة والإرادة».

أقول: ويلزمهم أيضاً كون الصفات حادثة.

قال: «وإمّا بالإيجاب؛ فيلزمه كونه تعالىٰ موجباً بالذات ولو في بعض الأشياء»[١].

أقول: فتستّروا عن الشناعات باختراع اصطلاح شيطاني، مع عدم نفعه.

الوجه **الرابع:** لزوم إمكان ذات الوجب تعالىٰ، [فنحتاج][٢] إلىٰ إثبات غيره، وهكذا إلىٰ أن تبطل الزيادة.

بيان اللزوم: افتقاره في القدرة ـ والعلم والإرادة وباقي الكمالات ـ إلىٰ الغير، والمفتقر الىٰ [الغير][٣] ممكن، فالواجب ممكن.

وأيضاً يكون بذاته خالياً من الكمال، فيكون ناقصاً، والناقص ليس بواجب، وأيضاً يكون بذاته عاجزاً ـ حيث القدرة غير ذاته، زائدة ـ والعاجز ليس بواجب، فمن تزيد صفاته علىٰ ذاته وتغايرها ليس بواجب.

أمّا الأشاعرة[٤]، [فـ] قالوا: ليس النقص اتّصافه بصفة زائدة غيره، بل استكمال بغيره واتصافه بالكمال الزائد جائز، ولا نقص فيه لاستكماله بالغير.

ولا يخفىٰ ما فيه من المصادرة، مع [أنه] بديهة أنه إذا كان كماله ـ وما به الكمال ـ زائداً مغايراً، فقد استكمل بالغير، وإلّا فلا زيادة أصلاً، فانظر لحال التائه في الضلال، واستعذ بالله، فإنّه لا كمال لله في اتصافه بصفة زائدة، هل هو كمال الفقر والحاجة؟ [و] ستعرف أنّ منشأ هذه الأقاويل مقايستهم ربّهم بحال أنفسهم.

الوجه **الخامس:** لزوم تركّب ذات الواجب من ثمانية أخرىٰ أو تسعة، وتركّب الواجب حينئذ، والقول بالتعدّد والمغايرة محال، وإن قالوا: ليس إلّا الذات والصفات ـ ليس إلّا ـ من جهة الملاحظة، فقد تركوا مذهبهم وخرجوا عنه.

الوجه **السادس:** لو كانت غيره وزائدة كانت بالقوة في ذاته بديهة؛ لأنها صفاتها، فتحتاج إلىٰ مخرج يخرجها من القوة إلىٰ الفعل، وأيضاً لا يكون بذاته غير متناهي الكمال وفوق التمام، بل دونه.

---

(١) «شرح المواقف» ج٨، ص٤٨، بتصرف.

(٢) في الأصل: «فلنحتج».

(٣) في الأصل: «المتغير».

(٤) انظر: «شرح المواقف» ج٨، ص٤٨.

الوجه السابع: لو زادت علىٰ الذات وغايرتها، إمّا أن تكون مستندة إلىٰ غير الذات وليس وراءها شيء، أو لا للذات، ومفيض الكمال أولىٰ به، ولا يكون خالياً عنه، فليس إمّا نفيه أو إثبات واجب آخر، فيكون هذا معلولاً، وننقل الكلام إلىٰ الواجب تعالىٰ.

الوجه الثامن: أنّ هذه الصفات الزائدة مستندة لذاته، وعائدة لها حينئذ، وفيضانها من ذاته، فيلزم كون ذاته أشرف ممّا هي عليه، فتكون ذاته أشرف من ذاته، وهو محال.

الوجه التاسع: لزوم كونه ذاته من حيث هي، بل كماله أشرف منه ـ من حيث هو كامل ـ لأنه بالاعتبار الأوّل مفيض، وبالاعتبار الثاني: مستفيض، وهذا أشنع، كما هو ظاهر.

الوجه العاشر: أنّه مفيض العلم والكمال علىٰ الممكن بذاته، فلابدّ من اتّصافه بالكمال في رتبة ذاته، ومع التعدّد وإثبات المغايرة لا يستحقّه في مرتبة ذاته، وإن كان إفادته، ووهبه العلم وغيره، لغيره بواسطة الأمر تزايدت المغايرة، فليس هو الواجب، بل الأمر، فافهم.

الوجه الحادي عشر: من المنصرح عقلاً ـ كما مرّ لك[1] ـ أنّ وحدة الواجب تعالىٰ ليست بوحدة اجتماعية ولا تأليفية، وليس بمتكثّر بوجه، ومعلوم منافاة هذه الأقوال لهذه الوحدة الصرفة، فهي باطلة.

الوجه الثاني عشر: ممّا لا خلاف فيه أنّ الموجد للعالم بذاته تعالىٰ، ومفيد الوجود لا يجوز أن يكون مسلوباً عنه في رتبة ذاته، فلابدّ من الانتهاء إلىٰ وجود غير متناهي الكمال، غير زائد، بل قائم بذاته، غير مفتقر ـ فكذا في القدرة والعلم والسمع والبصر والألوهية ـ فلابدّ من نفي الزيادة، والمغايرة بديهية، وإن لم يحصل ذلك ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾[2]، | فـ | ليس بذي علم، فلا يكون علمه غير ذاته، بل ذاته علمه وعلمه ذاته، وكذا فوق كل ذي قدرة، وكل ذي حياة، وكل ذي سمع وبصر، إلىٰ غير ذلك من صفات الكمال.

الوجه الثالث عشر: يلزم من جعل الصفات غير الذات أن يكون بذاته جاهلاً، وعالماً بعلم زائد ـ وبذاته ميتاً وحيّاً بحياة زائدة، وبذاته عاجزاً، وإنّما يقدر بقدرة زائدة وهكذا ـ فإذن فيه جهة نقص وكمال، مع أنه إذا كان بذاته جاهلاً لا يكون عالماً أصلاً، إذ ما بالذات لا يزول، فإنّا لله وإنّا إليه راجعون من هذه المذاهب الفاسدة الباطلة.

---

(١) انظر: «هدي العقول» ج ٣، الباب الأول. (٢) «يوسف» الآية: ٧٦.

الوجه الرابع عشر: هذه الصفات الزائدة إمّا أن تكون جواهرَ أو أعراضاً، وكلاهما حادثان، والأوّل خلاف الفرض عندهم، وعلىٰ الثاني فمحلّها إمّا غير الواجب أو الواجب، والأوّل لا يقولون به ـ مع أنها لا تكون حينئذ ذاتية له تعالىٰ بزعمهم ـ والثاني يوجب قيام الأعراض به ويكون محلاً للحوادث ـ ويكون قابلاً فاعلاً ـ وجميع ذلك محال، فالزيادة باطلة.

فاتّضح أنّ إثبات مغايرة الصفات للذات ـ كما هو رأي الأشاعره وأهل الأحوال المعتزلة ـ موجب للشرك والتعطيل والتشبيه وإثبات قدم الممكن، وهو تناقض أو تعدّد قدماء، وأن يكون له قرين، وغير ذلك ممّا أشرنا لك به صريحاً وضمناً.

وممّا صرح به بعض أهل الأحوال، كما نقله الرازي وغيره: أنهم جوّزوا وصف الثابت بصفات الأجناس، أو مع صفات الأشخاص أيضاً، وفرّعوا علىٰ ذلك أنه يحصل لنا القطع بوجود الواجب، وإن ثبت وصفه بأنه عالم حيّ موجد، فإذن لا دليل علىٰ وجوده أصلاً، فلا واجب موجوداً، فهل سمعت بمذهب مثل هذا؟

رجم شيطان: شبه القائل بزيادة الصفات علىٰ الذات، وأنّها قديمة، وإنّه يعلم بعلم ويقدر بقدرة زائدتين متغايرتين ـ وهذا في باقي الصفات ـ بقياس الغائب علىٰ الحاضر والممكن، فكما أنّ الممكن إنّما يكون عالماً بعلم زائدٍ، أو مريداً بإرادة زائدة وهكذا، فكذلك الواجب تعالىٰ، فكما أنّ العالم هنا من قام به العلم، فكذا هناك، وكما أنّ هنا شرطوا للوصف بالمشتقّ قيام أمر بأمر، [فـ] هكذا في الغائب.

وكذا عرف اللغة، والعرف في «العالم»، دالّان علىٰ أنّ «العالم» مثل من قامت به صفة [العلم][1]، فكذا هناك، وأيضاً لولا ذلك لزم ردّ النّص والقرآن، وهما واردان بوصفه تعالىٰ بهذه الصفات، فلابدّ من إثباتها بلا تأويل، وليس المعروف المتبادر إلىٰ ذلك، ولا عجز عن إجرائها علىٰ ماهو الظاهر، فلا تؤول وتُترك له، وقالوا بأنّ الأدلّة المعقولة مدخولة، غير مفيدة.

وأقول: غير خفي أنّ الوجهين الآخرين وجه واحد، فإنّ العرف وكلام اللغة جارٍ في الشاهد، وبطلانه بديهي، إذ كيف يرضىٰ عاقل بأن يقول كون الواجب كذلك [لأنّا] كذلك ـ

---

(١) في الأصل: «العالم».

والله يقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[١] ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾[٢] ـ ويستدل بالتشبيه، وهو باطل، بل (الله خلوّ من خلقه وخلقه خلوّ منه) بل يلزمهم كملاً أن يجعلوا لله مكاناً، وكذا وكذا وغير ذلك.

فإن قالوا: هذا نقص، وقام الدليل العقلي والنقلي علىٰ خلافه، وفرق بين الصانع والمصنوع.

قلنا: هكذا هنا، وقد عرفته، مع أنّا نقول: هل اللغة دالّة علىٰ أنّ العالم من ثبت له العلم، أعمّ من كون ثبوت أمر الآمر، أو من ثبوته بنفس ذلك الشيء؟ بل مثل صاحب المواقف[٣] منهم استضعف قيام الغائب علىٰ الشاهد في مقدمات كتبه، وأنكره في مواضع، وهذا لا مرية فيه.

وكذا الآمدي[٤] ـ القائل بقياس الغائب علىٰ الشاهد ـ اعترف باختلاف مقتضيات الصفات شاهداً أو غائباً، فالقدرة في الشاهد | لا | يتصوّر فيها الايجاد بخلافها في الغائب، وكذا باقي الصفات، فلا يصحّ القياس.

وبعض أبطل القياس، بأنّ الثابت في الممكن العالمية والمريدية والقادرية، لا ما هي مشتقة منه، كالعلم والإرادة والقدرة في الغائب فيبطل القياس، كذا قيل.

والعالم من ثبت له العلم لا من قام به، والأوّل أعمّ [والتشبّث][٥] بنفي قيام المشتقّ بالمبدأ، | مبني | علىٰ أنّ الذات ليست بمبدأ الاشتقاق والوصف، والحمل حمل دلالة لا اكتناهية بوجه.

ودفع بعض الحمل بالاكتفاء بالمغايرة الاعتبارية، فلا يدلّ علىٰ الخارجية؛ لبطلان الجزائية، وهو باطل، والحمل حمل دلالة، ليس هو في مقام الذات وبحسبها، بل باعتبار الدلالة والظهور، وهو غيرها مطلقاً. ثم ويالله العجب من الأدلّة البرهانية المأخوذة من الحكمة وغيرها شبه، وكون الواجب كالممكن دليل، ويعارض عرف المقام، وكلام اللغة ـ لو سلّم ـ محكمات القرآن والبرهان، وهم قد رجعوا إلىٰ أحاديث كثيرة في الأصول أوّلوها ـ مع أنّ لها معاني لغوية ـ لمّا وجدوها مخالفة للعقل، وهكذا سائر العلماء، فكما لم

---

(١) «الشورىٰ» الآية: ١١.
(٢) «الأنعام» الآية: ٩١.
(٣) انظر: «شرح المواقف» ج٢، ص٢٨.
(٤) انظر: «شرح المواقف» ج٨، ص٤٥.
(٥) في الأصل: «التشع».

يلزم من تأويل المتشابهات شيء، فكذا هنا، هذا مع أنه لا تأويل، فإنّ معناها ما نقوله بالنسبة إلىٰ الواجب تعالىٰ، لا زائدة.

وممّا مرّ لك ـ في نفي الكلام النفسي ـ يظهر لك البطلان غاية الظهور، وقد صحّ في اللغة أنّ الضوء مضيء مع عدم قيام الضوء به، والواجب موجود مع عدم زيادة الوجود عليه، وغير ذلك. فالظاهر: أنّ الصفة أيضاً ـ عند أهل اللغة ـ تنقسم إلىٰ قسمين، [ومع][1] تسليم الاتّحاد، فخلافهم غير ظاهر في مقام البرهان.

واستدلّ الرازي علىٰ الزيادة بوجوه:

«***الأول:*** أنّ صفاته معلومة لنا، وذاته غير معلومة لنا، وغير المعلوم يغاير المعلوم، فصفاته غير ذاته.

الثاني: لو كانت صفاته عين الذات، لكان قولنا: الذات عالمة قادرة، بمنزلة قولنا: الذات ذات، فاستحال أن يكون ذلك محلّ البحث، وأن يقام البرهان علىٰ نفيه وإثباته، فإنّ من قال: الذات ذات، عُلِم ـ بالضرورة ـ صدقه، ومن قال: الذات ليس بذات، عُلَم ـ بالضرورة ـ كذبه.

ولمّا كان قولنا: الذات عالمة، أو ليست بعالمة، ليست بمثابة قولنا: الذات ذات، أو: الذات ليس بذات، علمنا أنّ هذه الصفات أمور زائدة علىٰ الذات.

الثالث: لو كانت الصفات والذات شيئاً واحداً، لكان الاستدلال علىٰ كونه قادراً يغني عن الاستدلال علىٰ كونه عالماً وحياً، وليس كذلك، بل نفتقر في كل صفة إلىٰ دليل خاص، فهي زائدة علىٰ الذات.

الرابع: أنّ هذه الصفات ليست أموراً سلبية، بل ثبوتية، فهي أمور حقيقية زائدة علىٰ ذاته، قائمة بها»[2].

أقول: ثم أورد علىٰ نفسه إشكالات:

«***أحدها:*** أنّ اللازم من هذه الأدلّة: أنّ حقيقة الإلٰه مركبة من أمور كثيرة، فكيف القول فيه؟

---

(١) في الأصل: «ومعنىٰ».

(٢) «التفسير الكبير» ج ٤، ص ١٥٤ – ١٥٥، بتصرّف صححناه علىٰ المصدر.

وثانيها: أنّ الوحدة صفة زائدة علىٰ الذات، قائمة بها، وإن كانت حقيقة الحقّ واحدة، فهناك ثلاثة أمور: الحقيقة والوحدة، واتصاف الحقيقة بها.

وكذا في الوجود والوجوب كثرة حاصلة بسبب الوجود والوجوب والماهية، واتصاف الماهية بها.

وثالثها: أنّ هذه الحقيقة هل يمكن الإخبار عنها أم لا؟ والأول محال، لأنّ الإخبار إنّما يكون بشيء عن شيء، فالمخبر عنه غير المخبر به، فهما أمران، لا واحد، وإن لم يمكن التعبير عنه فهو غير معلوم البتّة، لا بالنفي ولا بالاثبات، فهو مغفول عنه»[1].

ثم أراد التفصّي عنها.

ثم قال: «والجواب عن الأوّل: أنه تعالىٰ ذات موصوفة بهذه الصفات، ولا شك أنّ المجموع مفتقر في تحققه إلىٰ أجزائه، إلّا إنّ الذات قائمة بنفسها وواجبة لذاتها، ثمّ إنّها بعد وجوبها بعديّة بالرتبة، مستلزمة لتلك النعوت والصفات، وهذا ممّا لا امتناع للعقل فيه.

وعن الثاني: أنّ لزوم التثليث حقّ، لكن فرق بين النظر إليه من حيث هو وبين النظر إليه من حيث إنّه محكوم عليه بأنه واحد، فإذا نظرت إليه من حيث إنّه هو ـ مع ترك الالتفات إلىٰ أنه واحد ـ فهناك تتحقّق الوحدة.

وهاهنا حالة عجيبة: فإنّ العقل ما دام يلتفت إلىٰ الوحدة، فهو بعد لم يصل إلىٰ عالم الوحدة، فإذا ترك الوحدة فقد وصل إلىٰ الوحدة، وهذا هو الجواب أيضاً عن إشكال الوجوب والوجود.

وعن الأخير: أنّك إذا نظرت إليه من حيث إنّه هو ـ من غير أن تخبر عنه بنفي أو إثبات ـ فهناك تحققّ الوصول إلىٰ مبادئ عالم التوحيد»[2] انتهىٰ كلامه.

أقول: ولا يخفىٰ أنهم يحكمون علىٰ الله بصفاتهم وحالاتهم، كما يتوهّمون، كما هو ظاهر.

بيان الرد

أما الأول: فبمنع معلومية صفاته، إذ ا حكم الصفات حكم الذات، لاكيف لها ولا أين،

---

(١) «التفسير الكبير» ج ٤، ص ١٥٥، بتصرّف صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «التفسير الكبير» ج ٤، ص ١٥٥، بتصرّف صححناه علىٰ المصدر.

وغير داخلة في التصوّر، وغير ذلك من أحكام الذات، فجميع ما أثبتَّ للذات وما نزعت عنه ثابت للصفات، فليس إلّا الذّات [الأحدية][١] من كلّ وجه، وما نتصوّره من مفاهيم الألفاظ العامة فهي غير الله تعالىٰ وحادثة، فهي لنا، إذ الحادث للحادث.

وعن الثاني: بعدم لزوم ذلك، فنقول: الذات عالمة، بمنزلة قولنا: الذات هي والعلم هي، ولا محذور فيه، أو نقول: صحّة الحمل إنّما هو للإخبار عنه وصفته، وليس مفهوم لفظ العالِم قائماً به، نعم قيام صدور، فلفظ (عالم) يدلّ علىٰ ذات كاملة بذاتها، [لا][٢] | أنّ | هنا شيئين، فيؤول إلىٰ ذات هي العلم، كما عرفت.

وبالجملة: فأولاً: نمنع «مطلق الحمل يقتضي المغايرة»، وإن تمّ | فـ | في الممكن.

أو نقول: لفظ (عالم) ومفهومه العامّ مغاير له تعالىٰ حادث، وحمل عليه الأخبار كما علمنا، ووضع لنا أسماء لتفهيمنا ودعوتنا، وهو الدالّ علىٰ ذات وصفة، وقيامها به قيام صدور، لا محمول بموضوع، فهذه فائدة الحمل، وهذا القيام لا دلالة له علىٰ المغايرة الذاتية في الصفات الذاتية، ولا علىٰ المغايرة الاعتبارية دون الذاتية، كما التزمه بعض الأعلام، وكلّ ذلك نشأ من إجراء معنىٰ الحمل اللغوي في الواجب تعالىٰ وتقدّس.

وعن الثالث: أن نقول: لما أوجد الموجود، والصنعة تدلّ علىٰ الصانع، يطلق بأنه موجود مسموع معلوم وهكذا، وبعلم الله وكمال حكمته وضع لنا أسماءَ أجراها علىٰ ألسنتنا لمنافعنا، ولما كان الموجود الدالّ ذا جهات متعدّدة تعدّدت الدلالة، إذ مقام الدليل لا يخرج عن الأثر، سواء أخذته بالاعتبار الظاهر أو الباطن، فمن هنا تعدّد الدليل، لا لتعدّدٍ في ذات الواجب.

هذا وهو إن أراد مغايرة المفاهيم اللغوية لذات الواجب، فحقّ ومعلوم بديهة، إذ مفاهيم الصفات ـ وما يدخل في التوهّمات ـ غير الواجب، حادث قائم به قيام صدور، كباقي الموجودات، دالّ عليه كالباقي.

وإن أراد التعدّد بين الذات وصفاتها فكذلك، وأمّا ما ذكره | فـ | لا يدلّ عليه.

ومع ذلك نقول لمن خلا عن التوهّمات، وانصرح له البرهان تجد الدليل الدالّ علىٰ وجوده دالاًّ علىٰ كونه كاملاً بقول مطلق، وأنّ الاحتياج إلىٰ التفصيل إنّما هو من القصور وعدم العبور.

---

(١) في الأصل: «أحدية».

(٢) في الأصل: «إلا».

وأمّا عن الرابع: فكونها ثبوتية غير دالّة علىٰ الزيادة فهي ثابتة للذات بنفسها لنفسها، فهي كون الذات علىٰ ماهي عليه، فلا دلالة علىٰ الزيادة.

نعم، وقع في التيه لمّا أخذ الحمل كمافي الممكن، وكذا ثبوت أمر لأمر، وكلّه قياس الغائب علىٰ الحاضر، وهو متّضح البطلان، وقد أشار له [الراوي][1] في قوله: قال: قلت: إنّهم يزعمون أنه بصير علىٰ ما يعقلونه، فقال الإمام عليه السلام: (**تعالىٰ الله عن كونه كالشاهد إنّما يُعقل ما كان بصفة المخلوق**)، والواجب ليس علىٰ صفته، إذ هو خالق غير مخلوق، فليس سمعه وبصره علىٰ ما يعقلونه ويتوهّمونه.

وأمّا ورود الإشكالات عليه فكثيرة، سبق لك جملة، وإنّ القول به هو التعطيل والشرك والتشبيه وغير ذلك، وأمّا ما توهّم به دفع الشكوك التي أوردها علىٰ نفسه فليست بدافعة، بل تيه في تيه وضلال من ضلال.

أمّا الأوّل: فبطلانه وتناقضه ظاهر، فإنّه إذا كان المجموع مركّباً ـ وله زيّن ـ فلا وجوب ثَمّ، وكيف يتصوّر تحقّق الذات رتبةً بنفسها، ثم يستلزم الصفات [ما هو اختيار وإيجاب]؟ وعلىٰ كليهما فالبطلان ظاهر، كما بيّناه لك في وجوه الردّ عليهم سابقاً، ثمّ ولا ينفعه التعبير بالاستلزام عن لزوم تعطيل الذات بذاتها وافتقارها [الذي][2] هو الكمال المغاير، وإن كان لازماً لها.

وأمّا عن الثاني: فبعد تسليم وروده: ما ذكره لا ينفعه ولا يرفعه، فإذا كانت وحدته زائدة وليست ذاته أحد أمور ثلاثة، فكيف يتصوّر أو يتوهّم بوجه، أنه إذا نظر إليه من حيث هو ـ مع ترك الالتفات إلىٰ كونه واحداً ـ يكون حينئذٍ واحداً؟ وإذا التفت إليه باعتبارها لا يكون؟ هذا الكلام عجيب متناقض، بل لو راعيته وجدته في الدلالة علىٰ العينيّة أصرح وأوضح، ومن المنصرح بطلانه أنّ الشيء يثبت له الكلام من جهة عروه منها، فإذا لوحظ من جهة اتّصافه بها سُلبت عنه، هذا ممّا تضحك منه الثكلىٰ، وينكره كلّ سامع، وأمّا جوابه الثالث فظاهر ما فيه.

إزاحـة وتقـويم

غير خفي أنّ منشأ الاشتباه، والتيه في الضلال، هو أنه نظر إلىٰ معنىٰ الصفة لغة، وقيامها بآخر، وما لها في الممكن، وأنّ الحمل يقتضي المغايرة، وكذا الاستدلال عليها.

---

(١) في الأصل: «الرازي».

(٢) في الأصل: «الدين».

فالأشاعرة جعلوا الحكم واحداً، وقاسوه بخلقه، بغير فرق.

والمعتزلة لمّا رأوا ظهور بطلان ذلك ـ ولم يتجرّؤوا أن يتجاوزوا ما عليه أهل اللغة وما تشبثّوا به ـ ارتكبوا الزيادة، وقالوا بعدم وجودها [ووجوب][١] إخراجها، ثمّ ألزموا بأنّ الشيء إمّا موجود أو معدوم، فالتزموا أنّ الثبوت أعمّ من الوجود، فالوجود بعض الثابت، وقد عرفت وقوعهما في الضلال وبطلان ما هم عليه.

وجماعة من علماء الفرق تفصّوا عن تلك الإشكالات بإثبات العينيّة خارجاً، وأثبتوا المغايرة اعتباراً، وأثبتوا هذه المغايرة لتصحيح الحمل والاستدلال، وعلم الواجب بنفسه، حيث إنّه صورة فيقتضي المغايرة، فاستدفعوه بأنّ الذات واحدة، والمغايرة إنّما هي اعتباراً لا ذاتاً، وهي كافية في تصحيح علمه بذاته.

قال الطوسي ﷺ في التجريد ـ في مقام الرد علىٰ [من نفىٰ][٢] علم الله بذاته، واستدلاله بأنه نسبة، وهي تقتضي المغايرة ـ: «والتغاير اعتباري»[٣].

يعني أنّ ذات العالم، باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة، مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة، وهذا القدر كافٍ لتحقيق النسبة.

وقال العلّامة ﷺ في جملة من كتبه: «وهي زائدة علىٰ ذاته في التعقّل، لا خارجاً»[٤].

وقال الصدر في أسرار الآيات: «فإن قلت: مفهوم العلم غير مفهوم القدره»[٥]... إلىٰ آخره.

وقال ملّا محسن في أنوار الحكمة: «ولمّا كانت كمالاته ذاتية، فجميعها حاصلة له بالفعل دائماً، وإلّا احتيج إلىٰ مخرج لها من القوة إلىٰ الفعل، فلا تكون ذاتية، وللزم التركيب في ذاته من جهة الفعل والقوه، فهو خلف.

ويجب كون جميعها عين ذاته وجوداً وفعلاً وعيناً وتأثيراً، بمعنىٰ: أنّ ذاته يترتّب عليها آثار جميع الكمالات، ويكون مبدأ لانتزاعها منه ومصداقاً لحملها عليه، وإن كانت هي غيره، من حيث المعنىٰ والمفهوم، وذلك لجواز أن توجد الأشياء المختلفة والحقائق المتباينة بوجود واحد، وإنّما قلنا بوجوب كونها عينه بهذا المعنىٰ؛ لأنها لو كانت زائدة

---

(١) في الأصل: «وجود».

(٢) في الأصل: «مثله».

(٣) «تجريد الاعتقاد» ص ١٩٢.

(٤) عنه في «إرشاد الطالبين» ص ٢٢٢.

(٥) «أسرار الآيات» ص ٣٩.

علىٰ ذاته وجوداً لافتقر إليها في حدّ ذاته، فلا يكون غنيّاً بالذات من جميع الجهات»[١].

وقال في الوافي في باب صفات الذات: «إن قيل ما معنىٰ قوله: (والعلم ذاته)، وكيف يكون العلم عين الذات... إلىٰ آخره»[٢].

أقول: وقد مرّ تمامها، مع عبارة الصدر في المسألة الرابعة من الباب السابق، في صفات الذات، فتذكّر.

وكذا الشارح **محمّد صالح** ـ في مواضع عديدة من الشرح، أثبت العينيّة الذاتية والمغايرة الاعتبارية ـ وغالب حكماء النظر، كلّ ذلك من غالب شبهة الحمل، و[ما][٣] يجدون من تعدّد المفهوم.

وأقول: غير خفي، علىٰ من عرف معنىٰ الأُحدية الواجبة الصرفة: أنّ المغايرة الاعتبارية منافية لها، وكذا بعض ما سبق في إبطال مذهب الأشاعرة يبطل هذه المغايرة، ومن ذاق معنىٰ العينيّة، كما مرّ إشارة، وسيأتي تحقيقه في رواية أبي هاشم الجعفري من باب معاني الأسماء واشتقاقاتها إن شاء الله تعالىٰ.

وكيف يكون ذاته مغايرة لصفاته اعتباراً، وهي مجهولة الكنه؟ وكان ولا شيء معه، فخلق ما خلق إبداعاً، ولما كان ذا جهات مختلفة فهو معلول، فكان مسموعاً ومبصراً ومعلوماً ـ وفيه جهاتها متغايرة متعدّدة خارجاً ـ وأعلم بحاجتهم، فوضع لنا أسماء وأجراها علىٰ ألسنتنا، فجاء التعدّد، واختلفت بحسب اختلاف اعتبار الدليل، وهو صنعه والمقام التقييدي ـ وهو عن الذات بمراحل ـ بالحادث للحادث، فلا يحكم علىٰ القديم بحكمه، ولا تصل له صفته.

فالمفهومات حادثة غيره، ذهناً وخارجاً، فهذا منشأ تغاير المفهومات وتعدّدها، وغير عائد إلىٰ الله تعالىٰ بوجه.

وليس مبدأ الاشتقاق الذات الأُحدية، بل فعله، ولا يجمعها وغيرها مفهوم، ولا ذاتي. ولا خفاء في عدم صحّة إطلاق المغايرة بين الذات وصفاتها الذاتية اعتباراً بهذا السبب ولملاحظة ـ وقد سمعت من النصّ ـ: (أنه أحدي الذات والمعنىٰ) وفي حديث عليّ

---

(١) «أنوار الحكمة» غير متوفّر لدينا، ووجدنا قريباً من هذا النقل في «علم اليقين» ص٥٧ – ٥٨.

(٢) «الوافي» المجلّد ١، ص٤٤٨. (٣) في الأصل: «لا».

للأعرابي: (ليس ينقسم لا خارجاً ولا عقلاً ولا وهماً)[١].

[ولإبطال][٢] المغايرة الذهنية وراء ما عرفت وجوه:

الوجه الأول: أنّها إذا وافقت ما عليه الذات في نفسها، وهو نفس الأمر، لزم التركيب في حقيقة الذات تعالىٰ، وهم لا يقولون [به]، وإلّا فهو كذب وحكم عليه تعالىٰ، بما لا يصل إليه.

الوجه الثاني: لمّا كان وجودها عين ماهيّته وكذا صفاتها بإجماعهم، وجب انخفاض الماهية وجوهريتها في جميع أنحاء الوجود، إذ تقرّر الشيء لا يتصوّر أن يكون مبطلاً لجوهر ذاته، ونسخ حقيقته بديهة، فالإنسان مثلاً يستحيل أن يوجد نحواً من الوجود، أيّ نحو كان ـ منسلخاً من الإنسانية والحيوانية مثلاً ـ وإلّا لم يكن ذلك الوجود والتشخّص يلحق ذات الإنسانية وماهيته، بل ذاتاً غير ذات الإنسان وماهيته، والموجود ذهناً ظلّ للموجود خارجاً، ومختلفان في اللوازم، فهما نحوان من أنحاء الوجود متقابلان، فما له ماهية وراء الوجود يصحّ وجوده ذهناً، منسلخاً عن التقرّر الخارجي، وما لا ماهية له وراء الوجود ـ بل هي الوجود ـ فنسبته له نسبة الإنسانية لذات الإنسان، فلا يتصوّر له وجود ذهني، وإلّا انسلخت الماهية عن نفسها أو ذاتها، أو انقلاب الوجود الذهني الظلّي وجوداً متأصلاً عيناً، أو كون الشيء، بل هو موجود ذهناً، موجوداً خارجاً أصيلاً، وجميع ذلك محال، وغير خفي أنّ الزيادة الاعتبارية فرع وجوده الاعتباري.

الوجه الثالث: ممّا اتّفق عليه المحقّقون بالبرهان المضاعف، كما اقرّ في موضعه: أنّ التشخّص إنّما هو بالوجود ليس إلّا، [فالموجود الخارجي عين الوجود الخارجي] وكذا الذهني. فإذا كان لشيء ماهية لا تمنع الشركة فله وجود وراءها، وإن كان وجوده غير ماهيته صحّ ذلك فيه وإلّا فلا، بل ليس حينئذٍ إلّا وجوده العيني المتأصّل، ولا يصحّ حينئذٍ لماهيته وجود ذهني قطعاً.

الوجه الرابع: كيف يصحّ للعقل بملاحظة مظاهر الأسماء والصفات، التي هي مظاهر

---

(١) «التوحيد» ص٨٤، ح٣، وفيه: (لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم).

(٢) في الأصل: «ولا يبطل».

الذات، أن يثبت للذات مغايرة مع صفتها اعتباراً، وكان الله ولا اعتبار ولا معتبر، وهو الآن علىٰ ماكان، وكذلك لم يزل، كما سمعت من التوحيد وغيره مبرهناً، فكلّما يتوهّم ويتصوّر مثلنا، مردود [إلينا][١]، لا يصل إليه تعالىٰ. نعم، ذلك في الممكن، بل فيه زيادة خارجاً؛ لتنقّل الحالات ولكونها أجزاء، ولعدمها أو بعضها، وتحصيلها بالكسب، فكلّ عالم فمن بعد جهل تعلّم، فاستقم.

الوجه الخامس: ماله صفة زائدة متكثّر، وكلّ متكثّر ليس بواجب، فماله صفة زائدة ليس بواجب، وتكثّرها بوجه [كافٍ][٢]، وعدم تسليمه مكابرة؛ لأنه إمّا أن يكون متكثّراً في الأذهان والأعيان، وأحدهما كافٍ، والمكابرة ظاهرة، ولا يلزم تعدّد الذات بحسب تعدّد مفهوماتها، إذ منشؤه ليس الذات، بل المظاهر كما عرفت.

فإن رجعوا وقالوا: إنّا لا نقول بأنّ للذات وجوداً ذهنيّاً، وليس بذي ماهية كلّية، ولا يجري عليها أحكام الذهن، وغير ذلك، بل صرّحوا بجميع ذلك.

قلنا لهم: فإذن حكمكم بأن صفات الذات مغايرة لها لما تفهمون ـ من المغايرة اللغوية بين المفهومات العامة الحادثة ـ غلط وافتراء لا طائل تحته، ومن تكثير الجهال، فليس إلّا أحديّة خالصة هي الذات، والذات هي |هي| من كلّ وجه، وغير متكثرة، إنّما تعرف بما أبان وأمر بالرجوع إليه، وهي الآثار كما نصبها، دالّة عليه، و(تجلّىٰ لها بها وبها امتنع منها وإليها حاكمها)[٣]، فتدبّر، ولا تغتر بالمسطّرات وَزِنْ بالاستقامة، فالمقام أجلّ من أن يتلّوث بالخطرات، أو تحوم حوله الشبهات، والحمد لله ربّ العالمين.

تنبيه: وما يتعجّب منه ـ فإنّه بمذهب الأشاعرة أوفق ـ ما قيل في معرض الجدال: إنّ معنىٰ كون صفاته الذاتية زائدة اعتباراً: إن لاحظنا مظاهر الأسماء والصفات حكمنا عليها بالزيادة، وإذا لاحظنا مقام الذات الأحدية قطعنا بالعينية، وأنه ليس إلّا الذات.

وقد مرّ ما يبطله، ويالله العجب من الجهل، فإنّ ملاحظة منشأ الاعتبار إنّما هي من المظاهر، وهي حادثة، فهل تقيس ذات الواجب عليه، كما فعل الأشعري، أم تجعل ما جعل لك دليلاً علىٰ كماله ووجوده، وما أفيض في النفس من الأنوار الحادثة في ذاته؟ أم

---

(١) في الأصل: «إليه».
(٢) في الأصل: «كان».
(٣) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٥، صححناه علىٰ المصدر.

في رتبة من رتب الوجود دليل علىٰ مغايرة الذات لصفاتها اعتباراً؟

ليس إلّا غلبة الوهم والتشبيه، وإجراء حكم الحادث علىٰ القديم، وهو غيره تعالىٰ خارجاً واعتباراً، فاستقم ولا تسمّى الخيالات حكمة.

وأيضاً تانك الملاحظتان إن رجعتا إلىٰ الذات من حيث هي، فالتركيب اختلاف الحالات عليها، وغير ذلك لازم، وإلّا فما لم يرجع لرتبة الذات، التي هي أزل الأزال، حادث، غير الذات، مفتقر، إذ ما سوىٰ الواجب تعالىٰ ـ ذاتاً وصفة ـ مفتقر إليه.

❑ الحديث رقم ﴿٢﴾

قوله: ﴿وفي حديث الزنديق الذي سأل أبا عبدالله عليه السلام أنه قال له: أتقول إنه سميع بصير؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: هو سميع بصير، يسمع بغير جارحة، ويبصر بغير آلة، بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه، وليس قولي: إنّه سميع بنفسه أنه شيء والنفس شيء آخر، ولكنّي أردت عبارة عن نفسي إذ كنت مسؤولاً وإفهاماً لك إذ كنت سائلاً، فأقول: يسمع بكلّه، لا أنّ كلّه له بعض؛ لأنّ الكلّ لنا بعض، ولكن أردت إفهامك والتعبير عن نفسي، وليس مرجعي في ذلك كلّه إلّا أنه السميع البصير العليم الخبير، بلا اختلاف الذات ولا اختلاف المعنىٰ﴾.

أقول: وقد مرّ هذا الحديث بلفظه سنداً ومتناً في باب |إطلاق| القول بأنه شيء[١]، مشروحاً، ورواه في التوحيد، إلّا أنّ فيه: (فأقول: يسمع بكلّه، لا أنّ كلّه له بعض)[٢].

ومعناه ظاهر، فإنّ الكلّ فينا بعض منّا، فإنّه حاصل من أجزاء، فالجزء الصوري الحاصل بعد التركيب بعض منّا، وأيضاً النفس المجرّدة كلّ الإنسان، بل إنسان، وهي بعض لإطلاقه عليها والبدن.

وعبارة التوحيد صريحة فيه، ومرّ لك احتمال آخر فراجعه، وتأمّل في كمال تنزيههم له

---

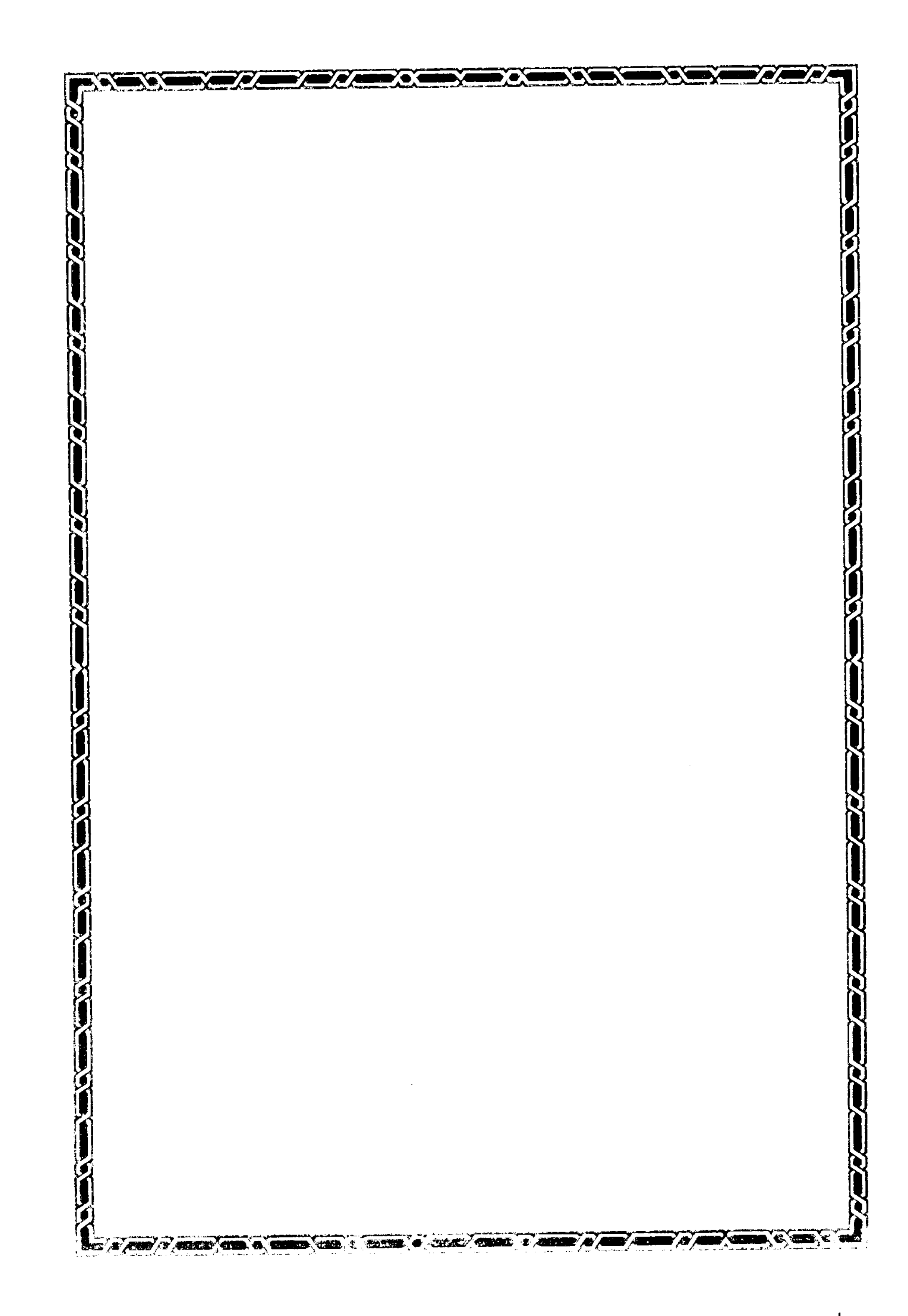
(١) «هدي العقول» ج ٣.

(٢) «التوحيد» ص ١٤٤، ح ١٠.

و[تنبيههم][1] علىٰ ما يوهمه اللفظ ظاهراً، وكذلك القول في سائر المسائل، فإنّ قول: وجوده عين ماهيته وصفاته عينها، ليس المراد أنّ هنا شيئين أحدهما غير الآخر، بل المراد نفى الزيادة والمغايرة، والتعبير عن ذلك إنّما هو بهذه العبارة، وليس المرجع إلّا أنه أحدي الذات، علىٰ ماهي عليه فيما لم تزل ولا تزال عليه، فافهم.

❋ ❋ ❋

(١) في الأصل: «تبينهم».

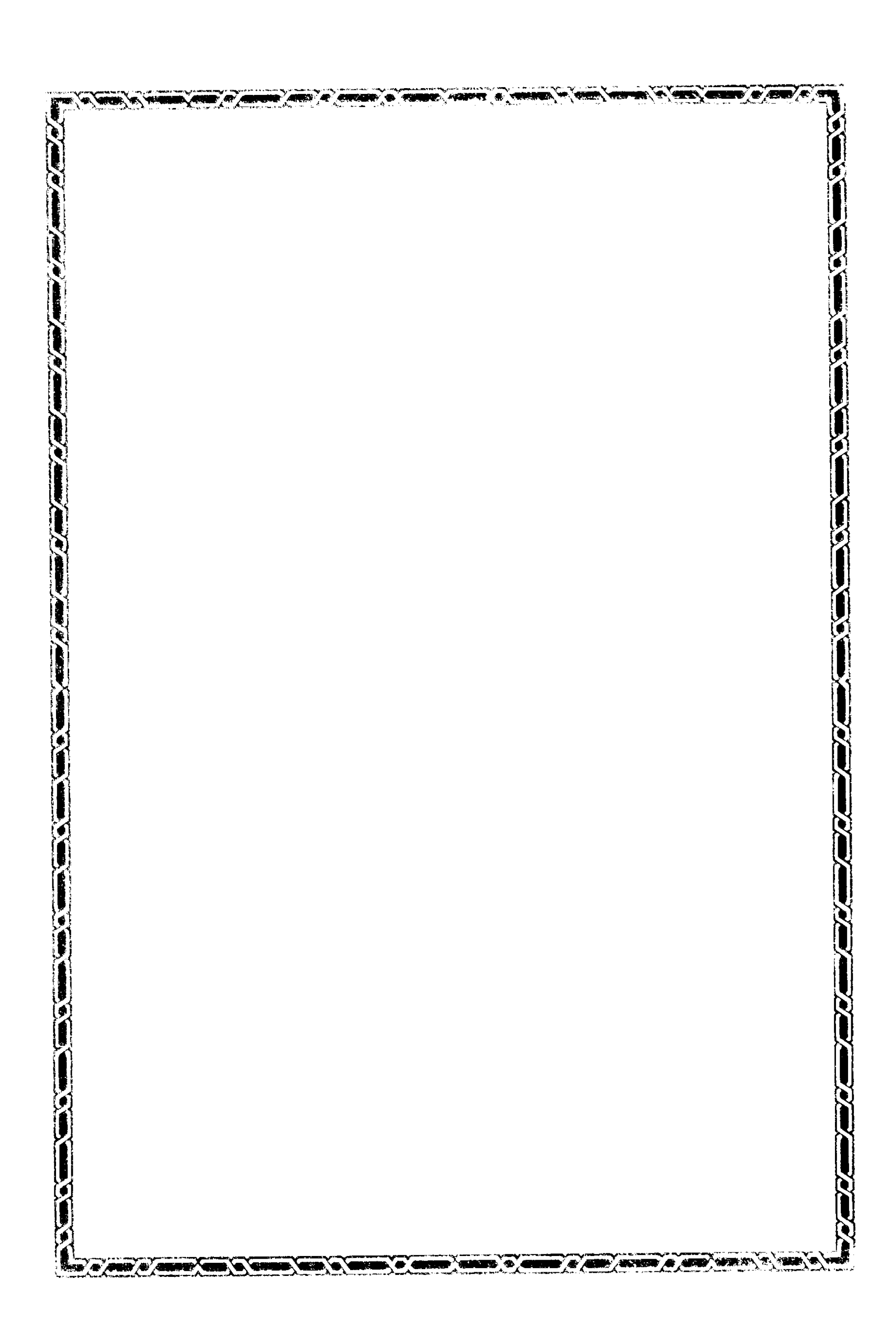


الباب الرابع عشر

باب الإرادة

أنها من صفات الفعل

وسائر صفات الفعل



أضواء حول الباب

أقول: هذا هو الباب [الرابع عشر][1] من كتاب التوحيد وأحاديثه سبعة.

واعلم ـ رحمك الله ـ أنه قد مرّ لك تقسيم الصفات إلىٰ ذاتيه وفعلية، ومرّ لك بيان القسم الأول، وأنّ حكمها حكم الذات، فهي غيب الغيوب المطلق المستحيل اكتناهها، الظاهرة بالنسب والإضافات الحادثة، الدالّة عليه تعالىٰ ـ كالوجود الحادث ـ وليس بينها والذات مغايرة بوجه أصلاً، [فمعنىٰ][2] الصفات باعتبار إيجاده تعالىٰ للمعلول الدالّ عليه تعالىٰ، هي الصفات الفعلية، وتظهر أنها صفاته وأسماؤه ـ أي دالّة عليه تعالىٰ ـ فإنّه أجراها علىٰ ألسنتنا، وأبان أدلّتها في الذوات، فله معنىٰ الصفات لا ظاهرها.

فالصفات الفعلية ـ مثل الإرادة ـ راجعة إلىٰ الإيجاد، وهي مثبتة، فلا يلزم فقد كمال، ولا أنّ من كماله الذاتي إضافة أو نسبة، وكلّها راجعة إلىٰ الوجود، وإن اختلف إطلاقاً وتقييداً، وبديهة أنه أولىٰ به في ملكه، فتدبّر.

قد اختلفت كلمات العلماء في معنىٰ الإرادة ـ وأنّها حادثة أو قديمة ـ وتحقيق معناها، ولنذكر ممّا سمعت، في إيقاظات، مع ما نختاره، بما اتضح لنا وصحّ بالدليل العقلي والنقلي:

الإيقاظ الأول: في الدليل الدالّ علىٰ وصفه تعالىٰ بها: أمّا النقلي[3] فكثير، وأمّا العقلي

---

(١) فراغ في الأصل. (٢) في الأصل: «فتعلن».

(٣) «التوحيد» ص٣٣٧، ح٤؛ ص٣٣٨، ح٥؛ ص٣٣٩، ح٩؛ ص٣٤٠، ح١٠.

فلما تجد من [آثارها][١] ومظاهرها في الممكن، وممّا قلناه لك؛ من أنها راجعة إلىٰ الفعل، | فـ | الدلالة ظاهرة عقلاً، فمفيض الوجود أولىٰ به.

وقيامها به تعالىٰ ليس قيام عرض بجوهر ولا جوهر بآخر - ولا غير ذلك من الأنواع الدالّة علىٰ النقص - بل قيام صدور، قيام المفعول بفعله، وهي نفس الإيجاد، وليس الإيجاد أمراً اعتبارياً، كما زعمه مَن لا تحقيق له، وقيامها بالوجود، وإن اختلفت في كلّ فرد، كالحادث وافتقاره للقديم، وسيتّضح لك هذا في بياننا لمعناها.

واستدلّ جماعة من الأعلام - كالعلّامة[٢] والطوسي[٣] وغيرهما - علىٰ إثباتها بأنّ تخصيص الأفعال بإيجادها في وقت دون آخر، وعلى شكل مخصوص دون آخر، وكذا في باقي حالاته - لابدّ له من مخصّص، لمحالية الترجيح لا لمرجّح، ولا يكون المرجّح ذاته، لتساوي نسبتها إلىٰ الكلّ، ولا القدرة، لذلك أيضاً، مع أنّ شأنها الإيجاد، وهي نفس الذات، ولا العلم، لكونه تابعاً للمعلوم، أي مستفاداً منه، فإنّ كون الناطق مأخوذاً من علمنا بالإنسان، لأجل أنه في الواقع كذلك، لا أنه كذلك لأجل علمنا به، وإذا كان تابعاً لا يكون مخصّصاً لتقدّمه وتأخّر التابع، بهذا نفىٰ - كونه مخصّصاً - العلّامة في شرح التجريد[٤] والنجح[٥]، والسامغاني في شرح الباب الحادي عشر[٦]، وفي شرح مسالك الأفهام[٧].

ولا يكون المخصّص باقي الصفات، وهو ظاهر، فتعيّن أن تكون هي الإرادة، فهي صفة مرجّحة لإيجاد الفعل المشتمل علىٰ مصلحة داعية إلىٰ الإيجاد.

ولا يخفىٰ أنّ تمامية هذا الدليل - في ثبوت إرادته لأفعاله - إنّما يتمّ بثبوت حدوث العالم بقضّه حدوثاً ذتياً، والزمان من جملته، ومرّ لك[٨] عدم دلالة دليل نقلي ولا عقلي عليه، بل هما علىٰ العكس، مع أنه تضمّن كون إرادته حادثة زائدة، فلابدّ أن تقوم به، لأنها مخصّصة، فتقوم الحوادث بذاته تعالىٰ ويكون قابلاً فاعلاً، إلىٰ غير ذلك ممّا يلزم منه الزيادة.

مع أنّ حدوثها يحتاج إلىٰ مخصّص، فإمّا | أن | يذهب الأمر إلىٰ اللانهاية، أو ينتهي

---

(١) في الأصل: «أنوارها».

(٢) «مناهج اليقين في أصول الدين» ص ١٧١ - ١٧٥.

(٣) «رسالة في قواعد العقائد» ص ٤٣ - ٤٤.

(٤) «كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد» ص ٢٨٨.

(٥) انظر: «ارشاد الطالبين» ص ٢٠٣.

(٦) المصدر غير متوفّر لدينا.

(٧) هو كتاب «المجلي» انظر: ١٤١ منه.

(٨) «هدي العقول» ج ٣ باب حدوث العالم.

للذات وحدها، أو العلم فيكون كافياً، فهو كافٍ ابتداءً، مع أنهم أبطلوا كونهما مخصّصين، كذا قالوا[١]. وفيه تدارك أعرضنا عنه هنا.

ومن العجب أنهم يجعلونها من الصفات الذاتية، وهذا يعطي كونها غير العلم والقدرة، وهذا تناقض ظاهر، فإن أرادوا الحادثة فليس كلامهم فيها، |فإنّها| ليست بمخصّصة عندهم، لأنها عبارة عن المراد.

وأيضاً لِمَ لا يجوز كون المخصّص العلم؟ وما أُبطل به باطلاً كما عرفت، إذ ما ردّ به صفة العلم الانفعالي المتوقّف علىٰ المعلوم، ولاكذلك العلم الواجبي تعالىٰ، كما عرفت.

وأيضاً الإرادة من أسباب العقل، فكيف تكون مخصّصه؟

أو نقول: القدرة، واقتضت التخصيص للعلم بالأصلح، إلّا إن الطوسي والعلّامة ـ في أكثر كتبهم ـ جعلوها هي نفس العلم بالمصلحة، كمذهب المشّائين[٢] وأكثر الحكما، فحينئذٍ لا يناسب الاستدلال علىٰ ثبوتها له تعالىٰ بهذا الدليل، كما هو ظاهر.

هذا وعند جماعة من حثالة المتكلّمين جوّزوا الترجيح لا لمرجّح[٣]، وهذا يبطل الاستدلال علىٰ ثبوتها بهذا الدليل، بل بالنقل حيث أمر ونهىٰ، وهما يستلزمان الإرادة والكراهة، وكذا ما دلّ علىٰ الإعتبار، ولو خصّصوها بالفعل والإحداث ـ ولم يجعلوها صفة وذاتاً، وأنها وجدت بنفسها وغيرها بها ـ رجع التخصيص بها، وبحسب ما يلزمها من الانوجاد، وانوجاد غيرها بحسب المراتب.

الايقاظ الثاني: وقد عرفت من الأبواب السابقة، ومن المجلّدات السابقة، أنّ الله أحدي الذات والمعنىٰ، وليس مع الذات غيرها بوجه أصلاً، وليس لها حدّ ولا اسم ولا رسم، ولا تعرف ولا توصف، لانقطاع جميع ذلك عن الاعتبار معها، بموافقة أو مخالفة أو مصادرة.

وملاحظة الإيجاد ـ وكذا الخالقية والإرادة والإبداع والرضا والغضب ـ توجب ملاحظة مخلوق وخلق ومراد، ومبدع وإبداع وهكذا، والذات منزّهة عن جميع ذلك، فلا يعبّر عنها

---

(١) انظر: «تلخيص المحصّل» ص ٢٨١ ومابعدها؛ «مناهج اليقين» ص ١٧١ – ١٧٥؛ «إرشاد الطالبين» ص ٢٠٤.

(٢) انظر: «شرح المواقف» ج٨، ص ٨١.

(٣) انظر: «شرح المواقف» ج٨، ص ٨٢ – ٨٣.

باسم ولا صفة ـ وكذا العالمية مع المعلوم، والعلية لاقتضائها معلولاً، وظهوراً لعلّة ـ وهو [غير](١) الذات، فجميع الأسماء والنسب والاعتبارات لا تقوم في الذات، بل معدومة فيها بكلّ وجه واعتبار، وليست معها أيضاً حتىٰ بالاعتبار.

فإذن كلّما وقع عليه اسم أو صفة فهو حادث، وليس لجميع الإمكان، وصفاته وأعراضه في مقام الذات، إلّا السلب المحض، بغير ملاحظة معنىٰ السلب، لكن ذلك التعبير لأجل نفي الغيرية [عنها](٢) ولها الوجود والتحقيق في مقاماتها، لكن ما أشرنا لنفيه عن الذات ممّا ثبت بضرورة المذهب، كما عرفت وصفه تعالىٰ بها.

فهو خالق مريد، عالم بالمعلومات، ومعلوم لخلقه، ومجهول لهم أيضاً، ومنشئ للأسماء، وناشئ لبعض، وراضٍ وكاره ومحبٌّ ومحبوب، فلا تتوهّم منافاة أو تشبيهاً بوجه، فإنّ جميع هذه الصفات وأمثالها صفة فعل وخلق، حادثة قائمة بفعله، دلّ عليه بها لأجل دلالة الأثر والمتأثّر، دلالة تعريف لا اكتناه، واشتقاق أسمائها وصفاتها من فعله، لأجل معرفته وتعريفه ودعائه وندائه ومعرفته بآثاره. ومجهوليته بذاته، وليس لها اعتبار بوجه أصلاً قبل الخلق، إذ لا ذكر ولا مذكور ولا ذاكر، ولا اعتبار مع الذات، وكلّ ما يقع عليه ذلك فهو حادث.

ولا نسبة وارتباطاً بينه وبين خلقه بوجه، لا قبل إيجاده ولا حالته ولا بعده، لعدم اختلاف الأحوال عليه، وعدم قيام الأثر أو صفته ـ ذاتاً أو عرضاً ـ في الذات الأحدية المجهولة، بكلّ وجه واعتبار.

وحدوث هذه الأسماء والصفات إنّما هو لِما أحدث الفعل، بتجلّيه له به، لا بذاته، و[خلق](٣) غيره به، وتعرفً لهم بالصفة الدالّة، بما تجلّىٰ لهم به، تعريف دلالة لا إحاطة، فوصفوه بما تعرّف لهم به ودلّهم عليه، في آثاره القائمة بفعله، فمرجع جميعها لفعله، لا لذاته؛ ولهذا سمّيت صفات فعل، وفرق بينها وبين صفات الذات بذلك، ولهذا يصحّ نفي جميعها ومقابلها عن الذات، ولا تلاحظ لها اعتباراً معها، ولا بمقابلة أو مباينة.

فالمباينة نوع إمكان، إذا صلحت المباينة صلحت المداخلة أو الموافقة، وكلاهما باطلان في ذاته تعالىٰ، ولا يحدث من حدوثها كمال أو استكمال في الذات؛ لغنائه عن

---

(١) في الأصل: «عين».

(٢) في الأصل: «عنه».

(٣) في الأصل: «خلو».

خلقه وعدم حاجته له، بل الأمر بالعكس ، لكن نصفه بما ظهر لنا وعرّفنا، ونستكمل بها بكمال المشابهة لصفة فعله، الدالّة علىٰ ذاته، بحسب ظهورها لها بها، لا بالذات الأحدية، لكن لدلالتها عليه، ولهذا كانت الأشياء أسماء له دالة عليه، وقيامه بالأشياء إنّما هو بقيام ظهور المشيئة، وهي فعله بما ظهر له به.

وليس الظهور نفس الذات، وإن كان ظهور الذات يخفي الصفة فنقول: ظاهر، فلا ذكر للظهور، وإن كان ظهوره بالظهور، ولعدم ذكره عند ظهور الذات [تعبر وتعبير الذات][١] وهو بحسب ظهورها، وكذا فعل الذات ومشيئته تخفي اعتباره، بل ينقطع عن ملاحظة الذات، ولا ذكر لها عندها بوجه بنقل الذهن والتوصيف منها إلىٰ الذات عند ذكر هذه الصفات، وإن كانت صفة فعل تنتهي إليه، ومنه اشتقّت.

وهذه الذات التي نشير لها هي ظهور [الـ]ذات الأحدية، بحسب الدلالة الفعلية والجهة العليا [للمشيئة][٢]، لا الذات الأحدية نفسها، فانه لا يشاركها، ولا يقع عليها اسم وصفه.

نعم! تسمّىٰ وتوصف بمقام أثرها والمتأثّر، وبين الاسم والمسمّىٰ -إلىٰ جهة التسمية- مناسبة، وكذا بين الصفة والموصوفية جهة مناسبة موصوفية، وبهذا الاعتبار الاسم عين المسمّىٰ، ولكنّه ليس الذات الأحدية بنفسها، فلا مسمّىٰ ولا تسمية بحسبها، ولم يوضع اسم دالّ عليها مطابقة، بل بوجه، دلالة اشتقاق، ومرجع الأسماء [لفعله][٣]، كما عرفت.

ومن ذلك يدفع توهّم لزوم التغيير والانتقال عليه تعالىٰ من صفات الفعل، أو لزوم الحاجة له بها وحدوثها، ولو من جهة توهّم وصفه تعالىٰ بها، أو أخذ قيامها به، لأنّ قيامها قيام افتقار بما ظهر لها بها، لا بذاته.

ولا قيامها به تعالىٰ قيام ركنيّ، كالصورة بالمادة أو عضديّ المشاءات بالمشيئة -ولك ملاحظة الركن باعتبار المشيئة المفعولية- أو ظهوري، كقيام المادة بالصورة والشمس بالأشعة، أو عرضي، كقيام الأعراض بالجواهر، والله لا يقوم بالأشياء بجميع هذه المعاني، إلّا بالإحاطة.

والقيام الظهوري بما ظهر لهم بهم بصفة فعله وهذا خارج، والاستثناء منقطع، ولا

---

(١) كذا في الأصل.
(٢) في الأصل: «للمشيئة».
(٣) في الأصل: «لفظه».

تتوهمّ منه افتقاراً بوجه، وتأمّل في ما قالوهﷺ: (**تجلّىٰ لها بها، وبها امتنع منها، وإليها حاكَمَها**)[١].

وقال الصادقﷺ: (**كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم، في أدقّ معانيه، مخلوق مصنوع مثلكم، مردود إليكم**)[٢].

فلا اعتبار بوجه أو ملاحظة مع كنه الذات وحقيقة الصفة، وهي علىٰ ما كانت، لم تتحوّل ولا تزول، وبه الروايات متواترة، وفي الأدعيه، وكذا الأدلّة العقلية.

وهنا خلَت آراء العلماء، فأدخلوا بعض صفات الأفعال أو أكثرها في الذات وادّعوها لها، والتبس عليهم الأمر وخرجوا عن مقتضىٰ صريح النقل وصافي الاعتبار، حتىٰ إنّ بعضاً تعدّىٰ، مثل المشبّهة من العامّة، فوصفوه بصفات الحدوث، معه أو بعده، أو أرجعوها إلىٰ الذات، ولم يعلموا أنّ جميع صفات النسب والإضافات ـ وما تقتضي ارتباطاً بوجه، أو ملاحظة الغير ـ صفات محدثة، أحدثها الله تعالىٰ، وخلقها بفعله، وإليه تعود، وهي دليل معرفته، وتعريفه لنا بها بما ألقىٰ فينا.

قال عليﷺ في بيان العالم العلوي: (**وألقىٰ في هويّتها مثاله فأظهر عنها أفعاله**)[٣]، وهو مثال دلالة وصفة حدوث للحادث، وبه ومنه صفات أفعاله، دالّة عليه راجعة للفعل، ومنه اشتقّت، وأظهرها به ومنه، لامن ذاته الأحدية.

وكذا صفات القدس والتنزيه ـ ممّا أحدث ـ أيضاً من الصفة الدالّة ـ وبملاحظتنا المدرَك بصيغة المفعول، والإدراك لا يعرف الذات كلّه ـ تفهيماً لنا وتعريفاً لنا، ندعوه ونناديه ونصفه به، بما جميع الأشياء ذاتاً وصفة، [و] عَرَضاً دالّة عليه، وعلىٰ الله البيان والتعريف لجميع ما يُطلب من خلقه، ممّا يمكن فيهم، ولا تكليف إلّا بعد البيان.

قال الله تعالىٰ ﴿**وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذ هَدَاهُم حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ**﴾[٤] ﴿**لَآتَيْنَا كُلَّ نَفسٍ هُدَاهَا**﴾[٥] ﴿**ثُمَّ إِنَّ عَلَينَا بَيَانَهُ**﴾[٦] ﴿**وَعَلَىٰ اللهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ**﴾[٧].

وفي خطبة الرضاﷺ، في مجلس المأمون، المرويّة في العيون: (**فأسماؤه تعبير وأفعاله**

---

(١) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الأربعون حديثاً» للبهائي، ص٨١.

(٣) «غرر الحكم ودرر الكلم» ص٤٢٣، ح٧٥.

(٤) «التوبة» الآية: ١١٥.

(٥) «السجدة» الآية: ١٣.

(٦) «القيامة» الآية: ١٩.

(٧) «النحل» الآية: ٩.

تفهيم، وذاته حقيقة، وكنهه تفريق بينه وبين خلقه، وغيوره تحديد لما سواه)[١].

بيان التعريف: تفريق صفة، لا تفريق عزلة، وهي بمعنىٰ انقطاع جميع النسب والوجودات دون ذاته تعالىٰ، لا بمعنىٰ اتّحاد الحقيقة، وإطلاق الإمكان والوجود عليها باعتبارين ـ وهو تمييز الصفة ـ | لا | كما قالته المتصوّفة الضالّة، وليس هنا موضع هذه المسألة.

الايقاظ الثالث: اعلم أنّ المشيئة المذكورة في عنوان الباب ـ وفي الأحاديث الآتية، التي ذكرت فيها منفردة ـ المراد بها مايشمل الإرادة، وكذا إذا ذُكرت الإرادة مستقلّة يراد بها أيضاً، فيكونان بمعنىٰ واحد؛ لأنّ المراد بهما الفعل، وهو واحد، ولكن باعتبار المتعلَّق ـ بصيغة المفعول ـ كان مشيئة وإرادة، ولا تحقّق أيضاً للمادة وظهوراً إلّا بالصورة.

فالإرادة كالصورة، والمشيئة كالمادة ومقامها إجمال، والإرادة هي العزم علىٰ المُشاء مقام تفصيل، والمشيئة والإرادة هما أصلَي الأكوان، وعليهما يدور كلّ موجود، وللفعل أسماء باعتبارات أُخر، ولمّا عرفت كمال الاتّصال بينهما، صحّ إرادة أحدهما من الأُخرىٰ عند الانفراد، فنقول: مشيئة، ونريد الإرادة منها، أو تقول: إرادة، وتريد المشيئة منها.

وعلىٰ ذلك كثير من أحاديث الباب وغيره، وأحاديث العيون، والتوحيد وغيرهما ـ ممّا ذكر فيه لفظ الإرادة بصفة حدوث، أو غيرها، وكذا المشيئة ـ والمقصود المشيئة والإرادة جميعاً.

وروىٰ الصدوق في التوحيد، عن الرضا عليه السلام: **(المشيئة والإرادة من صفات الأفعال، فمن زعم أنّ الله تعالىٰ لم يزل مريداً شائياً، فليس بموحّد)**[٢].

وفي حديث الرضا عليه السلام لعمران الصابي، كما في التوحيد[٣] وغيره[٤]، قال عليه السلام: **(واعلم أنّ الابداع والمشيئة والارادة، معناها واحد وأسماؤها ثلاثة)**.

وورد في كثير من الأخبار[٥] الفرقُ بين المشيئة والإرادة، وستسمع في الأحاديث: (لا

---

(١) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٥١، ح٥١، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «التوحيد» ص٣٣٨، ح٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «التوحيد» ص٤٣٥، ح١.

(٤) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٧٣، ح١.

(٥) «التوحيد» ص٣٤٠، ح١٠؛ ص٣٤٣، ح١٢.

يكون شيء في السماء والأرض إلّا بسبعة أشياء: مشيئة وإرادة)[١]... إلىٰ آخره.

وفي التوحيد[٢]، وغيره من كتب الأصول[٣]، نحوه.

وفي الكافي[٤] وغيره[٥]، عن الكاظم عليه السلام: (شاء وأراد وقدّر وقضىٰ).

وفيه: (وبمشيئته كانت الإرادة، وبإرادته كان التقدير) إلىٰ أن قال عليه السلام: (والعلم متقدّم، والمشيئة ثانية، والإرادة ثالثه)... إلىٰ آخره.

وفي رواية يونس، قال عليه السلام: (المشيئة الذكر الأوّل، والإرادة العزم علىٰ ما يشاء)[٦]... إلىٰ آخره، الحديث.

وفي دعاء (يامَن تُحَلُّ به عُقَدُ المكاره) من الصحيفة السجادية: (فهي بمشيتك دون قولك مؤتمرة وبإرادتك دون نهيك منزجره)[٧].

وفي الأحاديث أيضاً ذكر الفرق بينهما، والفرق في ما يترتّب عليهما من الأفعال، كما في هذا الحديث والسابق، وحديث آدم وإبراهيم والشجرة وإسماعيل[٨]، ولا يخفىٰ علىٰ المتتبّع الفطن ذلك، فاحتيج إلىٰ التوفيق بين الأحاديث، فإنّه لا تناقض في كلامهم، وإن ظنّ الوهم بحسب بداية النظر.

فنقول: الحكم بالاتّحاد في الحديث الأوّل إنّما هو حال الانفراد، وأحاديث الافتراق بينهما في حال الاجتماع، فالمشيئة والإرادة إذا اجتمعا افترقا في المعنىٰ، وإذا افترقا وانفردا اجتمعا، فارتفع التنافي. وله أمثلة كثيرة مثل: الفقير والمسكين إذا اجتمعا، كما في آية الزكاة، افترقا في المعنىٰ، واختلف أيّهما أسوأ حالاً، مع الاتّفاق علىٰ فقرهما، وإذا افترقا يراد من كلّ الآخر.

ومثل الإسلام والإيمان في حال الانفراد، قد يراد من أحدهما الآخر، وفي حال

---

(١) «الكافي» ج ١، ص ١٤٩ باب في أنه لا يكون شيء في السماء والأرض إلّا بسبعة.

(٢) لم نعثر عليه في «التوحيد».

(٣) «المحاسن» ج ١، ص ٣٧٩، ح ٨٣٨؛ «الخصال» ص ٣٥٩، ح ٤٦.

(٤) «الكافي» ج ١، ص ١٤٨ باب البداء، ح ١٦. (٥) «التوحيد» ص ٣٣٤، ح ٩.

(٦) «الكافي» ج ١، ص ١٥٨ باب الجبر والقدر... ح ٤، بتصرف.

(٧) «الصحيفة السجادية الكاملة» ص ٧٧، دعاؤه عليه السلام إذا عرضت له مهمة.

(٨) «التوحيد» ص ٦٤، ح ١٨؛ «بحار الأنوار» ج ٤، ص ١٣٩، ح ٥.

الاجتماع يراد من كلٍّ معنى آخر، والإيمان هو الإسلام وزيادة.

وكذا الخالق والفاعل، إذا انفردا يصحّ إطلاق كلّ منهما علىٰ الآخر، ومع الاجتماع يراد من الخالق فاعل المادّة، والفاعل خالق المادّة والصورة، فيقال: الله خالق كلّ شيء، ولا يقال: فاعل القبيح أو الشرّ، ويقال: خالق الخير والشر.

وكذا الخالق والجاعل في حال الاجتماع، يراد بالخالق: خالق المادّة والجاعل: جاعل الصفات، واللوازم والصور، قال الله تعالىٰ: ﴿الحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّماوَاتِ وَالأَرضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾[1]، ويكون أيضاً بمعنىٰ [المُقَلِّب][2] أو المُصَيِّر، كما في قولك: جعلتُ الطين خزفاً.

وكذا الاسم والصفة، إذا افترقا أريد من أحدهما الآخر، قال عليه السلام: (الاسم صفة الموصوف)[3]، وفي كلام علي عليه السلام: (ما أنبأ عن المسمّى)[4].

وأمّا مع الاجتماع فيفرّق بينهما، فيراد بالصفة نفس المعنىٰ الدالّ في نفسه، أو قل: نفس ظهور المسمّى، وبحسب كونه دليلاً ومعانيه الدالّة، كما تقول: قيام زيد وقعوده وكتابته ـ وكذا علمه وحكمته ورضاه وغضبه وقدرته وعجزه وجهله، ونحو ذلك ـ والاسم ظهور المسمّىٰ به، ويكون حينئذٍ مقيّداً به، وتغيب الصفة، ويكون الظهور للمسمّىٰ، وهو الموصوف، فالاسم هو الذات مع الصفة، وهي التي ظهر بها، فإذا قلت: عالم وقاعد، لحظت ظهور هذه الصفة في محلّ، وهو الاسم، وجهة ظهور الفاعل بالأثر هو مبدأ اشتقاق المشتّق.

وكذا الاختراع والابتداع يفترقان مع الاجتماع خاصة، فالاختراع: هو الخلق لا من مادة، والابتداع الخلق علىٰ غير مثال، وقيل بالعكس[5].

قال أمير المؤمنين عليه السلام: (ابتدع ما خَلَق بلا مثالٍ سبق، ولا تَعَبٍ ولا نَصَبٍ)، وقال زين العابدين عليه السلام في الصحيفة السجادية: (وابتدعت المُبتَدَعات بلا احتذاء)[6].

---

(١) «الأنعام» الآية: ١.

(٢) في الأصل: «القلب».

(٣) «التوحيد» ص١٩٢، ح٥؛ «معاني الأخبار» ص٢، ح١؛ «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٢٩، ح٢٥؛ «بحار الأنوار» ج٤، ص١٥٩، ح٣، بتفاوت.

(٤) «بحار الأنوار» ج٤٠، ص١٦٢.

(٥) انظر: «معجم الفروق اللغوية» ص٩.

(٦) «الصحيفة السجادية الكاملة» ص٢٠٨، دعاؤه عليه السلام في يوم عرفة.

وفي دعاء عرفة في السجادية: (أنت الذي ابتدأ واخترع، واستحدث وابتدع، واحسن صنع ما صنع)[١].

وكذا إذا قلت: خلق، وبرأ، وصوّر، يراد بـ«خلق» معنىٰ المشيئة، وبـ«برأ» معنىٰ الإرادة، و«صوّر» معنىٰ التقدير، ولا يراد منها المعاني اللغوية، مع الانفراد.

قال تعالىٰ: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾[٢]، فرتّبها علىٰ ترتيب معانيها المختصّة بها، فخلق ـ هنا ـ بمعنىٰ: شاء، وهو الذكر الأوّل، وفيه وجد الوجود، وهو المادة علىٰ التحقيق، خلاف ما عليه الأكثر.

وفي الإرادة المعنية بـ«برأ» [توجد][٣] الماهيّة الأولىٰ، وهي الانفعال، وهي الصورة النوعية، وهذان مادّة وصورة أولية، وإذا اعتبرتهما بعد الموجودية، وما يتقوّم بهما بعد من [التخصيص][٤] يكون مادة، والثاني، صورة وماهيّة.

فميّز بين الوجود والماهيّة بالمعنىٰ الأوّل، وبالمعنىٰ الثاني.

وفي التصوير توجد الحدود والهيئات والأعراض الذاتية والعرضية، عيناً ومعنىٰ، وأشار تعالىٰ إلىٰ معانيها مجتمعة، في قوله تعالىٰ: ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾[٥].

والتسوية: الإرادة والماهيّة، [وللملازمة][٦] بينهما ـ كما عرفت ـ أتىٰ بالفاء.

والتقدير: أول الخلق، الثاني، وتمامه في القضاء والإمضاء، فعطف بالواو بينهما.

والفاء ـ أخيراً ـ لكمال الاتّصال؛ لأنّ به السعادة، والشقاوة، بالعمل بمقتضاه أو بتركه.

[ويحتمل][٧] أيضاً أن يكون بمعنىٰ: المشيئة والإرادة والقضاء، وحكمه في الاستعمال حكم ما استعمل في معناه من الأفعال المذكورة، أعني: المشيئة ـ في خلق الكون والإرادة والقدر ـ وقد تستعمل اللفظية في غير مرتبتها، بالتضمين ـ والرابع القضاء، ففيه إيجاد أيضاً، وبعض لم يعدّه؛ لأنّ معناه الإتمام، وليس فيه إيجاد ظاهر، فتأمّل.

وما ذكرناه هنا، من معاني هذه الألفاظ، وجواز قيام بعض مقام آخر بالتضمين، متفرّع

---

(١) «الصحيفة السجادية الكاملة» ص٢٠٩، دعاؤه عليه السلام في يوم عرفة.

(٢) «الحشر» الآية: ٢٤.

(٣) في الأصل: «توجه».

(٤) في الأصل: «الحضيض».

(٥) «الأعلىٰ» الآية: ٢ ـ ٣.

(٦) في الأصل: «والملازمة».

(٧) في الأصل: «ويجعل».

علىٰ تقسيم الفعل باعتبار متعلّقة ـ بصيغة المفعول ـ وهو بحسب تعلّقه بالمفعولات ينقسم إلىٰ:

الاول: مشيئة، وهي: الذكر الأوّل ـ كما في حديث يونس[١] عن الرضا، وسيأتي في بابه ـ وليس للشيء ذكر قبله فكان أوّل ذكره الإمكاني، وهو فيه مجمل، وأوّل ما يذكر به ويتكوّن المشيئة، فلذا كانت ذكراً أوّلاً، وآيته فيك: أوّل ما يبدو لك ويخطر ببالك، فلك أن لا تفعله، أو يتأكّد عزمك عليه ـ وهو الإرادة ـ فتفعله، وهذا حقّ فيك؛ لأنه بعد تروٍّ وتفكّر وميل، والله مجرّد عن ذلك؛ لأنه لا يهمّ ولا يتروّى ولا يفكّر ولا ميل له ولا داعيَ يدعوه، وإنّما هو فعله للشيء بـ ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾، من غير تقدّم شيء من ذلك، فأوّل إيجاده للمفعول هو مشيئته له، من غير سبق شيء من ذلك، وهو أوّل ما ذكره الله به، ولا ذكر له بوجه فوق وجه. هذا وضلّت المتصوّفة مُنشئ الأعيان والصور الأزلية، وكذا قول كثير من أهل الكلام، ومن[٢] جعل الإرادة أزلية عين العلم الذاتي.

والثاني: الإرادة، ويسمّىٰ بها الفعل باعتبار تعلّقه بالعين، والإنيّة والماهيّة، وهو ذكره الثاني، والكون العيني، أي الماهيّة، وبه يظهر الوجود ولا انفكاك بينهما ظهوراً، لكن للوجود التقدّم الذاتي في الكون علىٰ التحقّق العيني، بقدر نسبة المعلول إلىٰ العلّة، وهي [السبعون بها][٣] وتلزم المشيئة، والإرادة مترتّبة عليها، لأنها العزيمة علىٰ ما يشاء، كما روي[٤].

الثالث من أقسام الفعل ـ بحسب متعلّقه ـ: القدر، أي فعل الله ومشيئته المتعلّقة بالحدود، كما في رواية يونس، ويدخل فيها: الأرزاق والآجال والبقاء والفناء والهيئات، وسائر الأوضاع والنسب والحدود، والأسباب تقتضي المسبّبات، والتقدير بالإرادة، وبها صنع المادّة، وكلّ شيء له مادة بما يناسبه والله الخالق يخلق مادة الشيء، والشيء وغيره يصور بإذنه في مادّة مخلوقة لغيره.

والرابع: القضاء، وهو إتمام ما قدّر علىٰ الصورة المرادة.

---

(١) «الكافي» ج ١، ص١٥٨ باب الجبر والقدر... ح ٤.

(٢) انظر: «المطالب العالية» ج ٣، ص ١٧٩.

(٣) كذا في الأصل، ولعلّ الصحيح: «وهي السبعة التي لا يكون شيء مطلقاً إلّا بها» كما روي.

(٤) «الكافي» ج ١، ص١٥٨ باب الجبر والقدر... ح ٤.

والخامس: الإمضاء، وهو لازم القضاء بمشيئته، فإذا قضاه أمضاه بمقتضىٰ الحكمة والغالب، والله يفعل مايشاء، فيجري فيه البداء قبل الإمضاء، فلا يمضيه، وإن قضاه، والإمضاء إظهاره تامّاً بجميع ما يحتاج إليه، مبيِّن العلل والأسباب، فيعرف صانعه ومراتب كونه. والأربع الأُوَل أركان الفعل للمفعول، وبالخامس: البيان للمعرفة والتعريف والإمضاء، ويبقىٰ **الأجل والكتاب** داخلين فيه، وهي السبعة التي لا يكون شيء مطلقاً الّا بها، وإن كانت في البسيط أخفىٰ وفي المركّب أظهر. وسيأتي بسط ذلك في بابه في المجلد السابع[1].

ثمّ اعلم أنّ فعله، وإن كان واحداً بسيطاً، لكن له رؤس بعدد الخلائق ذاتاً وعرضاً، لأنّ به تحقّقت الحقايق، وستسمع: (ثم خلق الأشياء بالمشيئة)[2]. وقال علي عليه السلام: (كلّ شيء بأمره قائم)[3].

فما سواه ـ ذاتاً وصفةً ـ قائم به قيام صدور بأمره الفاعلي، وركنيّاً بالمفعولي ـ الذوات من الذوات، والهيئات من الصفات ـ والله هو المفيض لفعله الظاهر له به، أقامه في مقامه، ولم يبرز من ذاته تعالىٰ؛ لاستحالته، ولا من شيء آخر ـ إذ لا قديم سوىٰ الله ـ فأوجد المشيئة بنفسها، و[أوجده][4] بنفسها، وجعلها آيته الدالّة بما ظهر لها بها.

ولا تصغِ إلىٰ مَن يقول من أهل النظر وغيرهم: إنّ الأحداث والفعل أمر نسبي، لا تحقّق له، وليس هو إلّا للفاعل والمفعول، فإنّه جهل بالواقع، والمفعول يشابه فعل المؤثّر لا ذاته، وكيف له تحقّق وماكان به بما أقامه الله فيه لا يكون كذلك؟ إنّه لمن المحال، إلىٰ غير ذلك من الأدلّة العقلية والنقلية.

فالكتابة ـ مثلاً ـ تدلّ علىٰ صفة الفعل، الذي هو صفة الفاعل، صفة فعله ودلالة، لا علىٰ ذات الفاعل خاصّة، أو بدون مراعاة الحركة، التي هي فعله، وبه تكوّنت، فافهم.

الايقاظ الرابع: بعد الاتّفاق علىٰ وصفه تعالىٰ بالإرادة، اختلفوا في بيان معناها، وكونها حادثة أو قديمة، عين الذات أو زائدة، فجماعة ـ قبل إلىٰ الآن ـ علىٰ الأوّل، وأنه لا معنىٰ له

---

(١) «هدي العقول» ج٧، الباب الخامس والعشرون.

(٢) الحديث الرابع من هذا الباب.

(٣) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٠٩، وفيه: (كلّ شيء قائم به).

(٤) في الأصل: «اوجدها».

ذاتياً، وليست بالعلم الذاتي، وحكماء النظر وأكثر أهل الكلام وأهل الإشراق، علىٰ أنها قديمة عين الذات، بمعنىٰ العلم المطلق أو الخاصّ، ولها معنىٰ آخر حادث، وستسمع جملة من عبائرهم مع بيان بطلانه.

والعجب من بعض رؤساء علماء الأخبار الذي لا يخرج عنها مطلقاً بقوله ﷺ نقل في بعض كتبه[1] الأحاديث الدالّة علىٰ الحدوث، ولم ينقل حديثاً دالاًّ علىٰ القِدَم، بل ما يدلّ علىٰ حصرها في الحدوث ـ كما سيأتي ـ ومع ذلك عدل عنها، ونقل كلام الملّا والداماد الدالّ علىٰ التقسيم، وقدّمها بغير حديث ولا دليل عليه، ويشنّع علىٰ غيره بمثله في أقلّ من المسائل.

وكذا الكاشاني [يرمي][2] غيره البريء منه بترك النصوص، وهو افتراء، وهو التارك لها، والعامل ـ بالراي وتقليد ابن عربي الضالّ ـ بخلافها كقوله في الإرادة وغيرها، كما سبق ويأتي جملة منه متفرّقاً، وكذا قوله بوحدة الوجود، وما قال في الملائكة والقبر وصفات الله، وجمعه بين التنزيه والتشبيه، وغير ذلك ممّا يطول ذكر بعضه إلّا متفرقاً.

واستمع لنقل المذاهب:

فالأشاعرة[3]: علىٰ أنّها معنىٰ زائد قديم، قائم بذاته، غير العلم وسائر الصفات والذات، ومرّ لك بطلان هذا المذهب.

وذهب النجّار[4] في الجبرية إلىٰ كونها عبارة عن كونه غير مغلوب، ولا مستكرهاً، فهي عنده سلبية، وما ذكره لازم لأفعال المريد لا نفسها.

وعن الكرامية[5]: أنها صفة حادثة قائمة بذاته تعالىٰ، وجوّزوا قيام الحوادث به.

ومذهب جماعة من المعتزلة[6]: أنها زائدة، ولكنّها من قبيل الأحوال.

وعن بعض المتكلمين[7]: أنها حادثة وقائمة بذات الله، وتقوم بها الحوادث، وبطلانها بديهي من وجوه تخرج عن الحصر.

---

(١) «بحار الأنوار» ج ٤، ص ١٤٤ – ١٤٧.   (٢) في الأصل: «يرىٰ».

(٣) انظر: «شرح المواقف» ج ٨، ص ٨٦.

(٤) انظر: «الإرشاد إلىٰ قواطع الأدلة» ص ٣٠؛ «مناهج اليقين» ص ١٧١؛ «إرشاد الطالبين» ص ٢٠٥.

(٥) انظر: «الملل والنحل» ج ١، ص ١٢٥ ـ ١٢٧؛ «المطالب العالية» ج ٣، ص ١٧٩.

(٦) انظر: «شرح المقاصد» ج ٤، ص ١٢٨.   (٧) «شرح المقاصد» ج ٤، ص ١٣٣.

وعن **الكعبي**[1]: إرادته لفعله علمه به، ولفعل غيره أمره به.

فهم إن أرادوا علمه المطلق فهو عندهم غير صالح للتخصيص، أو خاصّ هو العلم بالمصلحة ـ كما هو رأي الحكماء، ورأي أبي الحسين البصري والجاحظ والنظّام ومحمود الخوارزمي، والكلّ معتزلة[2] ـ ففيه أنّ عندهم العلم تابع، مع أنّ العلم الذاتي لا يجري فيه تخصيص وإجمال، كما مرّ أوّل باب صفات الذات[3]، وأيضاً الأمر معلّل بالإرادة ومستلزم لها، لا نفسها.

وعن **الحكماء** قاطبة أنها عين الذات القدسية الواجبة، وغير زائدة، بل هي نفس الأمر بالمصلحة.

قال الطوسي في التجريد: «وتخصيص بعض الممكنات بالإيجاد في وقت، يدلّ علىٰ إرادته، وليست زائدة علىٰ الداعي، وإلّا لزم التسلسل أو تعدّد القدماء»[4].

وقال في شرح رسالة العلم، في المسألة الثانية عشرة ـ بياناً لمذهب الحكماء ـ في إرادة الله سبحانه: «إنها العلم بنظام الكلّ علىٰ الوجه الأتمّ، وإذا كانت القدرة والعلم شيئاً واحداً، مقتضياً لوجود الممكنات علىٰ النظام الأكمل، كانت القدرة والعلم والإرادة شيئاً واحداً في حدّ ذاته، مختلفاً بالاعتبارات المذكورة»[5].

وفساده ظاهر من وجوه، والمغايرة الاعتبارية توجبه في نفس الأمر وما عليه الذات، فبطل ما زخرفوا ولا قائل به، وإلّا فهو كذب وتشبيه له بالغير، تعالىٰ الله علوّاً كبيراً.

وقال ـ أيضاً ـ في شرح الرسالة، في المسألة العشرين ـ في عنايته ولطفه وهدايته: «عنايته: علمه بنظام الكلّ علىٰ ماهو عليه، ونظام أمور كلّ جزء نظام تابع لذلك النظام وداخل فيه. ولطفه: تصرّفه في جميع الذوات والصفات، وتصرّفات كلية وجزئيّة، من غير شعور غيره بذلك. وهدايته هو الشعور، فكلّ ذي شعور بما هو أليق به»[6].

وقال، في المسألة الحادية والعشرين، في معنىٰ حكمته وجوده: «حكمته إيجاد

---

(١) «تلخيص المحصّل» ص ٢٨١؛ «شرح المواقف» ج ٨، ص ٨٢؛ «شرح المقاصد» ج ٤، ص ١٣٣.

(٢) انظر: «شرح المواقف» ج ٨، ص ٨١ ـ ٨٢. (٣) «هدي العقول» ج ٥، الباب الثاني عشر.

(٤) «تجريد الاعتقاد» ص ١٩٢.

(٥) «شرح رسالة العلم» الورقة ٣١، مخطوط برقم: ٣٦٢٧ في مكتبة آية‌الله المرعشي ﷺ.

(٦) «شرح رسالة العلم» الورقة ٣٣.

الموجودات علىٰ أحكم وجه وأتقنه، وسَوق ماهو ناقص منها من مبدئها إلىٰ كمالها سَوقاً ملائماً لها وجوده، فيّاض الخير عنه من غير بخل ومنع وتعويض علىٰ كلّ من يقدر أن يقبله بقدر ما يقبله. والقائلون بالصفات المختلفة اختلفوا في أن أي الصفات أقدم من غيرها، فقال بعضهم: العلم أقدم؛ لأنّ القدرة تتعلّق بما يعلم إمكان وقوعه لا غير، وقال بعضهم: القدرة أقدم، لأنّ المعلوم مالم يصدر عنه لم يكن تعلّق العلم به، وقال قوم: الجود أقدم، لأنّ الصفات إذا كانت مغايرة للذات كانت صادرة عنه، والإصدار هو الجود، وكلّ هذه المباحث هو بيّن»[1] انتهىٰ.

وقال ابن سينا، في التعليقات: « ***تعليق:*** العناية هي أن يوجد كلّ شيء علىٰ أبلغ ما يمكن فيه من النظام.

تعليق في بيان إرادته: هذه الموجودات كلّها صادرة عن ذاته، وهي مقتضىٰ ذاته، فهي غير منافية له، وأنه يعشق ذاته، فهذه الأشياء كلّها مرادة لأجل ذاته، فكونها مراداً له ليس هو لأجل غرض بل لأجل ذاته، ولأنها مقتضىٰ ذاته، فليس يريد هذه الموجودات لأنها هي، بل لأجل ذاته، ولأنها مقتضىٰ ذاته، مثلاً لو كنت تعشق شيئاً لكان جميع ما يصدر عنه معشوقاً لك لأجل ذات ذلك الشيء، ونحن إنما نريد الشيء لأجل شهوة أو للذّة، لا لأجل ذات الشيء المراد، ولو كانت الشهوة واللذّة أو غيرهما من الأشياء شاعرة بذاتها، وكان مصدر الأفعال عنها ذاتها، لكانت مريدة لتلك الأشياء لذاتها؛ لأنها صادرة عن ذاتها، والإرادة لا تكون إلّا لشاعر بذاته»[2].

ثمّ قال: «وقد بيّنا أن واجب الوجود تامّ بل فوق التمام، فلا يصحّ أن يكون فعله لغرض، ولا يصحّ أن يعلم أن شيئاً هو موافق له فيشتاقه ثمّ يحصّله، فإذن إرادته من جهة العلم أن يعلم: أنّ ذلك الشيء في نفسه خير وحسن، ووجود ذلك يجب أن يكون علىٰ الوجه الفلاني، حتّىٰ يكون وجوداً فاضلاً، وكون ذلك الشيء خيرٌ من لاكونه، ولا يحتاج بعد هذا العلم إلىٰ إرادة أُخرىٰ، ليكون الشيء موجوداً، بل تعيين علمه بنظام الأشياء الممكنة، علىٰ الترتيب الفاضل، هو سبب موجب لوجود تلك الأشياء علىٰ النظام الموجود والترتيب الفاضل، وبالجملة وبلوازم ذاته ـ أعني المعلومات ـ لم يعلمها، ثم رضي به، بل

---

(١) «شرح رسالة العلم» الورقة: ٣٣.

(٢) «التعليقات» ص ١٦، صحححناه علىٰ المصدر.

لمّا كان صدورها عنه مقتضىٰ ذاته كان تعيّن صدورها عنه نفس رضاه بها، فإذن لم يكن صدورها منافياً لذاته، بل مناسباً لذات الفاعل، وكلّ ما كان غير منافٍ، وكان مع ذلك يعلم الفاعل أنه فاعله، فهو مراده؛ لأنه مناسب له.

فنقول: هذه المعلومات صدرت عن مقتضىٰ ذات واجب الوجود، بذاته المعشوقة له، مع علم منه بأنه فاعلها وعلّتها، وكلّ ما صدر عن شيء علىٰ هذه الصفة فهو غير منافٍ لذلك الفاعل، وكلّ فعل يصدر عن فاعل وهو غير منافٍ، له فهو مراده.

فإذن الأشياء كلّها مرادة لواجب الوجود، وهذا المراد هو المراد الخالي من الغرض في رضاه، فصدور تلك الأشياء عنه أنه مقتضىٰ ذاته المعشوقة له، فيكون رضاه بتلك الأشياء لأجل ذاته، فتكون الغاية في فعله ذاته.

ومثال هذا: إذا أحببت شيئاً لأجل إنسان، كان المحبوب ـ بالحقيقة ـ ذلك الإنسان، فلذلك المعشوق المطلق هو ذاته.

ومثال الإرادة فينا نحن: أنّا نريد شيئاً فنشتاقه لأنّا محتاجون إليه، وواجب الوجود يريده علىٰ الوجه الذي ذكرناه، لكنّه لا يشتاق إليه، لأنه غنيّ عنه، والغرض لا يكون إلّا مع الشوق.

فإنّه يقال: لِمَ طلب هذا؟ فيقال: لأنه اشتهاه، وحيث لا يكون الشوق لا يكون الغرض، فليس هناك غرض في تحصيل المتصوّر، ولا غرض فيما يتبع تحصيله، إذ تحصيل الشيء غرض، وما يتبع ذلك التحصيل من النفع غرض أيضاً»[١].

إلىٰ أن قال: «العناية نفس الإرادة، والإرادة نفس العلم، والسبب في ذلك أن الفاعل والغاية شيء واحد، والعناية هي أن يعقل واجب الوجود بذاته، أنّ الإنسان كيف يجب أن تكون أعضاؤه؟ والسماء كيف يجب أن تكون حركتها، ليكونا فاضلين، ويكون نظام الخير فيهما موجوداً من دون أن يتبع هذا العلم شوق، أو طلب أو غرض آخر، سوىٰ علمه بما ذكرنا، وموافقة معلومة لذاته المعشوقه له».

إلىٰ أن قال: «فقد عرفت أن إرادته بعينها علمه، وأنّ هذه الإرادة ليست حادثة»[٢].

---

(١) «التعليقات» ص١٦ – ١٧، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «التعليقات» ص١٨ – ١٩، باختصار صححناه علىٰ المصدر.

قال السيّد الداماد في القبسات ـ بعد أن ذكر أنّ الإرادة نفس ذلك العلم، الذي هو نفس مرتبة الذات، فهو بيان بنفس مرتبة ذاته ـ: «وميض: هل أنت علىٰ جِبلّة الغريزة العقلية، فتستيقن بالبرهان القائم بالقسط: أنّ كلّ ما هو كمال مطلق للموجود، بما هو موجود، من الصفات الحقيقية، فإنه يجب في مذهب العقل الصريح أن يُثبت للقيوم الواجب بالذات جلّ ذكره، بحسب نفس ذاته الحقّة القيومية في مرتبة ذاته، ناهضاً في صفة الإرادة والاختيار، كما في سائر الصفات والكمالات، فيجب أن تكون صفة الإرادة والاختيار أيضاً عين الذات الحقة الواجبة من جميع الجهات، كما سائر صفات الكمال، من غير فرق.

وأيضاً أليس جميع الحقائق، بما لها من الصفات الملكات، من فرائض الحقيقة ونوافلها، أي الكمالات الأُولىٰ والكمالات الثانية مخلوقة لله سبحانه، مستندة إلىٰ صنعه وجوده وهبته وإفاضته، فالله سبحانه هو الذي يهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين والإرادة لأُولي الإرادات والاختيار للمختارين، ومن المرتكز في فطرة العقول أنه لا يهب الكمالَ القاصرُ عنه.

من تجشّم أن يستنكر ذلك فقد فارق الجِبلّة الإنسانية، وتخلّع عن الفطرة العقلية والغريزة الروعانية.

ومن المستبين أن كلّ مَن ليس الكمال ـ أي كمال كان ـ عينَ مرتبة ذاته، فهو لا محال قاصرٌ عنه.

فإذن وجب أن تكون الإرادة والاختيار عين مرتبة ذاته الأُحدية الحقّة سبحانه، كما العلم والقدرة وسائر جهات زينة الحقيقة، وكمالات الوجود، وإلىٰ ذلك يشير قوله تعالىٰ عزّ من قائل، في التنزيل الحكيم والقرآن الكريم: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾[1]، إذ يجب أن يكون العليم بحسب ذاته، غير ذي علم زائد علىٰ ذاته، حتىٰ يصدق أنه فوق كلّ ذي علم عليم علىٰ العموم الاستغراقي، ومن المنصرح أنه إنّما مناط ذلك مطلق الحيثية الكمالية، لا خصوصية حيثية العلم، فليعلم»[2]. انتهىٰ كلامه، وكذا في سائر تحقيقاته.

قال محمد صادق في الشرح ـ بعد عنوان الباب ـ: «الإرادة المطلقة في الله تعالىٰ اقتضاء وجوده إيجاد المخلوقات، والإرادة الجزئية اقتضاء وجوده إيجاد مخلوق جزئي بواسطة،

---

(١) «يوسف» الآية: ٧٦.

(٢) «القبسات» ص ٣٢٣، صححناه علىٰ المصدر.

أو بلا واسطة، وكلّ منهما معاً علمه بالاقتضاء، ومع رضاه به، وبذلك يمتاز عن الجبر والقسر والاضطرار، فإنّ كلّاً منها في صورة عدم رضا المجبور والمقسور والمضطر، ولو لم يسند الإرادة إلىٰ المرجّح، يلزم في الإرادة في أيّ شيء ترجيح بلا مرجّح، وهو باطل، وإن أسند فيسند إمّا إلىٰ إرادة أخرىٰ، فيلزم التسلسل في الإرادة، أو إلىٰ أمرٍ غير الإرادة، والأمور تنتهي إلىٰ ذات الواجب تعالىٰ، والتسلسل باطل، فثبت الثاني، وهو المطلوب».

أقول: باطل من وجوه إثبات العينية للإرادة، والاقتضاء من الذات للمخلوقات، فهو فاعل بذاته، ويكون [مقارناً][1] للأشياء، وستسمع: (**خلق الله المشيئة بنفسها ثمّ خلق الأشياء بالمشيئة**)[2] وحديث: (**مشيئته إحداثه**)[3] أو الفعل.

وإذا كانت الإرادة الذات كانت [العلم][4] فيكون المرجّح إمّا الإرادة، ويلزم التسلسل بزعمه، أو الذات، وهي عين العلم واقتضاء الذات، ولا يقول به، وكذا جعله الذات الغاية أو العلّة، وغير ذلك ممّا قال.

قال: «ثم اصطلح في الشرع: أن، كلّ أمرٍ من الذات المقدّس، إذا لم يكن له مقابل في الوجود، يسمّىٰ بالصفة الذاتية، كالعلم والقدرة، فإنّ كلّاً منهما سارٍ في الكلّ، وليس له مقابل في الوجود، يسمّىٰ بالفعل أو صفة العمل، كالإرادة فإنّ لها نقيضاً في الوجود، وهو عدم الإرادة، فإنّ الله [يريد][5] أمراً ولا يريد أمراً آخر».

أقول: ليس ذلك مجرّد اصطلاح، ولا الإرادة عندهم من صفات الذات، بل صفة فعل، وستسمع: (**مشيئته إحداثه**)[6] و(**من زعم أنّ الله تعالىٰ لم يزل مريداً شائياً، فليس بموحّد**)[7]، وكذا حديث يونس[8]، فهي للمشاء كالمادّة، وهي والإرادة ركنيّة، وإن أطلق أحدهما علىٰ الأخرىٰ حال الانفراد، ومعلوم أنه لا ذكر للأشياء في ذات الله، ولا [تكون][9] مادّة

---

(١) في الأصل: «مقارنة».

(٢) «الكافي» ج ١، ص ١١٠ باب الإرادة... ح ٤، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «الكافي» ج ١، ص ١٠٩، ح ٣، وفيه: (فإرادته إحداثه).

(٤) في الأصل: «العلة». (٥) في الأصل: «مريد».

(٦) «الكافي» ج ١، ص ١٠٩ باب الإرادة... ح ٣، وفيه: (فإرادته إحداثه).

(٧) «التوحيد» ص ٣٣٨، ح ٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٨) «الكافي» ج ١، ص ١٥٨، ح ٤. (٩) في الأصل: «ككون».

للأشياء، فلا تكون المشيئة عين الذات، سواءً قلت: العلم أو علم خاص، أو اقتضاء الذات، كما سمعت وسيأتي، ويكون الساري في المشاءات الإرادة، أو قل: المشيئة، فقوام الأشياء بها، وبها خُلِقت، وهي مع المفعول، والمراد مع الإرادة.

لا يجري ذلك في الذات الأحدية، ولا توصف بالضدّين وعلىٰ ما قالوه ـ من القول بوحدة الوجود، وثبوت الأعيان [غير][1] المجعولة القديمة، ولها لوازم ـ يلزمهم القول بأن له مقابلاً وضدّاً في الثبوت، ولذا تراهم يقولون: العلم ضدّ الوجود، والممتنع الذاتي مقابل الوجود الذاتي، وقسيم له، [فيشملهما][2] المقسم، ولو بحسب الاعتبار، فما أكثر ضلال من [تبع][3] من ضلّ وغوىٰ، مثل ابن عربي، فدع كلامه وعرّج علىٰ محكم نصّ مدينة العلم وخزّانه.

وقال أيضاً في شرح الحديث الآتي أوّل الباب: «قد [علمت][4] أن الإرادة يوجد لها نقيض في الوجود، بأنّ الله تعالىٰ أراد أن يحرق النار ولم يرد أن يبرّد، فيخلق الإرادة في تبريد النار، فلا يقال: لم يزل الله مريداً، بل الإرادة قد تكون وقد لا تكون، كما قال عليه السلام: (**إنّ المريد لا يكون إلّا لمراد معه**)[5]، ويتخلّف عن عين المراد، بخلاف العلم والقدرة، فإنّه لا يمكن أن يقال: إنّه لا يعلم ولا يقدر».

أقول: إذا كانت الإرادة نسبتها إليه تعالىٰ كذلك، كيف تكون ذاتية؟ بل تكون صفة فعل حادثة، أحدثها الله تعالىٰ بنفسها، والذات منزّهة عن النقيضين والمتقابلين، بل عن جميع النسب والإضافات، وكذا عدم صحّة كون الأشياء مع الذات، ولزوم كون المريد مع المراد، فإنّها كالصورة بالنسبة إلىٰ المراد أو المادة، أو هو معهما، وإذا هو صحّ السلب في الإرادة، ولم يصحّ في العلم والقدرة، كيف تكون ذاتية؟

قال: «فإن قيل: كلّ من العلم والقدرة مساوٍ للإرادة، [وكلّ ما][6] يصدق عليه العالم والقادر يصدق عليه المراد، وكلّ ما لا يصدقان عليه لا يصدق المريد.

وأمّا التساوي بين العالم والمريد، فلأنّ العلم ـ علىٰ ماهو الحقّ ـ هو الوجود، فكلّ ما

---

(١) في الأصل: «العين».
(٢) في الأصل: «فيشملها».
(٣) في الأصل: «بلغ».
(٤) في الأصل: «سلمت».
(٥) «الكافي» ج ١، ص ١٠٩ باب الإرادة أنها من صفات الفعل... ح ١.
(٦) في الأصل: «كما».

أوجده عَلِمَه ـ ذهناً كان أو عيناً ـ وكلّ ما لم يوجده لم يعلمه.

وثبت في موضعه أنّ وجودات الأشياء هي العلوم التفصيلية له تعالىٰ، ووجودات الأشياء حادثة، فعلمه تعالىٰ حادث كالإرادة، فتخلّف العلم عن الذات كالإرادة ، فكون العلم صفة ذاتية والإرادة صفة فعلية ترجيح بلا مرجّح.

وأمّا المساواة بين القادر والمريد، فلأنه ثبت في موضعه أنّ كلّ ما هو ممكن في ذاته أن يوجد، يوجد؛ لعدم العجز عن الفاعل الفيّاض والإمكان الذاتي للأمر الذي يتعلّق الفيض به والإرادة، لتعلّق الفيض به حينئذٍ، كما تتعلّق القدرة به بتعلّق الإرادة، وكلّ ما ليس ممكناً في حدّ ذاته أن يوجد، فكما لا تتعلّق الإرادة به لا تتعلّق القدرة به، لأنّ القدرة لا تتعلّق بالمحالات، وكذا الإرادة، فالكلّ متساوٍ في الصدق.

فإن قيل: فما معنىٰ قوله عليه السلام: إنّ الإرادة ليست (لم يزل) بخلاف العلم والقدرة[1].

قلنا: قد صرّحوا بأنّ القدرة تعتبر في الممكن في تمام علّته، ورُبّ شيء ممكن في حدّ ذاته، ولم تتم علّته بعد، فالله تعالىٰ قادر عليه وليس مريداً، فثبتت القدرة وانتفت الإرادة، والعلم يتعلّق بالممكن قبل تمام علّته، يعني كلّاً من الحالين للممكن معلوم لله تعالىٰ، بخلاف الإرادة، فإنّها تتعلّق بالممكن بعد تمام علّته، فثبت الفرق، فكلٌّ من العلم والقدرة يشتمل علىٰ شيء لا تشتمل عليه الإرادة، فكلّ منها ثابت لا يزال، والإرادة قد تنتفي وليس دائماً، فتدبر».

أقول: سقوطه عن الحقّ ظاهر، لا يحتاج إلىٰ تدبّر، فلنشر لبعضه:

قوله: «قد علمت ... إلىٰ آخره»، إذا وجد لها نقيض، فهي من صفات الفعل حادثة، والله [خالٍ][2] عن النقيضين، وعن عينية أحدهما، فهو يوجب الآخر ولو بحسب الصلوح، فتختلف [عليه الأحوال][3]، والله منزّه عن جميع ذلك، وطريق المقابلة ووجود المتقابلين صريح في الحدوث، وهذا صريح النصوص الآتية وغيرها.

قوله: «كما قال عليه السلام: (إنّ المريد)»... إلىٰ آخره، إذا كان المراد لا يتخلّف عن المريد ويتخلّف عن غير المريد، فلا يكون مريداً له، دلّ علىٰ حدوث الإرادة، وأنها ليست ذاتية

---

(١) الظاهر أنّ عبارة محمّد صادق التي نقلها عن الإمام عليه السلام ناظرة إلىٰ أنه عليه السلام عبّر عن العلم والقدرة بقوله: (لم يزل الله عالماً قادراً) ولم يعبّر عن الإرادة بـ(لم يزل) بل قال: (ثم أراد).

(٢) في الأصل: «خاليه».

(٣) في الأصل: «عليها الأخوان».

وإلّا لم يصدق، ولم تكن أزليّة [فلا][١] تكون ذاتية، بخلاف العلم والقدرة، وهو ظاهر.

قوله: «فإن قيل»... إلىٰ آخره، [كلّ من][٢] يصدق عليه أنه معلوم مقدور، لا يصدق عليه أنه مراد، فإنّه يعلم مالا يريد أبداً، ويبقىٰ في الإمكان، أو يكون من قبيل [الموقوف إذ][٣] المعلوم شرط والمعلومات أعم من المرادات، وليس مقام صدق العالم والقادر [مثل المريد المتخلف فلا يكونان وهي أزلية]، وبعض ما يصدق عليه أنه [غير][٤] مراد لا يصدق عليه أنه غير عالم به، أو قادر عليه، فيبقىٰ في العلم والقدرة والإمكانية، ولا يبرز في الكون، والعلم علّة [له][٥].

ولا ينافي ذلك، ولا يثبت المساوقة أن كلّ ما لا يصدق عليه العالم والقادر لا يصدق [علىٰ] المريد، ومعلوم أنه إذا انتفت الذات والصفة الأزلية لا يصدق المريد، وهي الذات الفاعلة مع الفعل، وصفته الحادثة، فالله فاعل للخير وغير فاعل للشرّ، فالإرادة كالصورة والمشيئة كالمادة، ولهذا يقال: خالق الخير والشر ولا يقال فاعل الشرّ، لملاحظة الصورة، هذا مع الاجتماع ومع الانفراد [يراد][٦] من المشيئة أو الإرادة الثانية أيضاً، كما في أكثر الأحاديث.

قوله: «وأمّا التساوي بين العالم»... إلىٰ آخره، لا يمكن التساوي، فإن كان ففي صفة الظهور، وهي حادثة، أمّا بحسب الذات والأزل فلا، فمقام العالم إذ لا معلوم، والمريد إذ معلوم، إمكاناً أو كوناً، وكلّ ما أوجده كوناً عَلِمَه كوناً قبل كونه، سواء كان ذهناً أو خارجاً، وما لم يكن يعلمه إمكاناً ـ سواء بقي أو لم يبق ـ بل دخل في الكون بمشيئته، وليس فوق ذلك تحقّق للمراد والإمكان بوجه. والعلم الأزلي مبرّأ عن المقارنة والملاحظة، ويعلم به الأشياء في إمكانها وأكوانها وحدودها، بلا كيف أو حد أو مقابلة أو نسبة وغير ذلك، وينقطع عنه البيان والإحاطة كالذات.

قوله: «وثبت في موضعه»... إلىٰ آخره، العلوم التفصيلية للأشياء عينها، وهو الانطباق المشار له في الحديث السابق ـ أوّل الأبواب وغيرها ـ وليس هذا عين العلم الذاتي، أو تخلّفه عن الذات لا يضرّ، فليس هو معها أو لازمها، والله بذاته يعلم الأشياء في أكوانها

---

(١) في الأصل: «فعلا».

(٢) في الأصل: «كلما».

(٣) في الأصل: «الوقوف او».

(٤) في الأصل: «عين».

(٥) في الأصل: «لها».

(٦) في الأصل: «مراد».

وأمكنة حدودها كما عرفت، فلا تخلّف في العلم عن الذاتي، وتخلّفت الإرادة والعلم الفعلي، وهو ظهور المعلوم وتحقّق الدلالة، كالاستنارة والمنير، وظهر الفرق وحصل الترجيح لمرجّح، ولكن بسبب الجهل والخلط ـ ومقارنة الذات بغيرها، وجعل صفة الفعل صفة ذات ـ قال بذلك، فافهم وميّز.

قوله: «وأمّا المساواة بين القادر والمريد»... إلىٰ آخره، ظاهر ردّه ممّا سبق في العالم والمريد، فإن أريد بالعلم والقدرة الأزليين والذاتيين فلا مساواة، وإن أريد بهما كون القدرة والعلم إذ مقدور ومعلوم، فغير الذات، [حادثان][1]، ولا يساويان المريد أيضاً، فلو فرضت المساويان فلا يضرّنا، ولا يوجب غيبة الإرادة.

قوله: «فلأنه ثبت في موضعه»... إلىٰ آخره، ليس كلّ ما يمكن وجوده في ذاته لابدّ أن يوجد، ولا يلزم منه إثبات العجز لله تعالىٰ، فتنعيم إبليس في الجنة ممكن، ولا يوجد أصلاً، لسبق المشيئة بخلافها، وعدم فعله خلاف الأُصلح.

وهذا وهم يقولون: للممكن في نفسه اقتضاء، وهو باطل، وإلّا كان قديماً مع الله، وإن كان لا شيء فلا عبرة بهذا القول، بل الإمكان من الغير، وليس هنا موضع بسط هذه المسألة، وهي من هفوات أهل النظر.

وبعض مالا تتعلّق الإرادة به فلا يوجد، يُعلم ويبقىٰ في الإمكان، قال الله تعالىٰ: ﴿وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾[2]، ولم يشأ إذهابه أبداً، أو هو يعلم أنه لو أذهبه كيف كان يكون، ولا وجود للمستحيلات ـ كشريك الباري ـ حتىٰ يفرّ من الاعتبار، ولا يدخل في التقسيم، ولذا أدخلوه، وهو من هفواتهم. أما العدم الاضافي فداخل في الوجود، وهو قسم منه.

قوله: «قلنا: قد صرحوا»... إلىٰ آخره، هذا من هفواتهم، وإن قالوا به فجعلوا العلم تابعاً للمعلوم، وكذا القدرة والمشيئة، لأنها العلم وهو تابع. وقالوا[3]: مشيئة الله أحدية التعلّق، [كما][4] صرّح به الكاشاني في كلماته المكنونة[5] وغيرها.

ومعنىٰ الاختبار باعتبار ما عليه الممكن من الإمكان، وهذا كلّه ضلال ظاهر، فالقدرة

---

(١) في الأصل: «حادثة».
(٢) «الإسراء» الآية: ٨٦.
(٣) «فصوص الحكم» ص٨٢، الفص الابراهيمي.
(٤) في الأصل: «بكل».
(٥) «كلمات مكنونة» ص٩٦.

عين الذات، ولا مقدور معها بوجه أصلاً، والقدرة ـ إذ مقدور ـ تنقسم إلىٰ مراتب، قد يكون المراد معها، وقد لا يكون، ونحوه نقول في ما قال في العلم، وما قاله أخيراً لا يتمّ مع أزلية الإرادة، إلّا أن يقول بحدوث الاقتضاء ـ السابق ذكره له ـ في الذات، وليس هو بأفسد من باقي أقواله.

وقال الآخوند محمد باقر في البحار ـ بعد ذكره جملة من الأُحاديث الدالّة علىٰ حدوث الإرادة، وذكر رواية صفوان بن يحيىٰ الآتية ـ: «اعلم أنّ إرادة الله تعالىٰ ـ كما ذهب إليه أكثر متكلّمي الإمامية ـ هي العلم بالخير والنفع وماهو الأُصلح، ولا يثبتون فيه تعالىٰ وراء العلم شيئاً، ولعلّ المراد بهذا الخبر، وأمثاله من الأخبار الدالّة علىٰ حدوث الإرادة، هو أنه يكون في الإنسان، قبل حدوث الفعل اعتقاد النفع فيه، ثمّ الرويّة ثم الهمّة، ثمّ انبعاث الشوق منه، ثمّ تأكّده إلىٰ أن يصير اجماعاً باعثاً علىٰ الفعل، وذلك كلّه إرادة فينا متوسّطة بين ذاتنا وبين الفعل، وليس فيه تعالىٰ، بعد العلم القديم بالمصلحة من الأُمور المقارنة للفعل، سوىٰ الإحداث والإيجاد، فالإحداث في الوقت الذي تقتضي المصلحة صدور الفعل فيه، قائم مقام ما يحدث من الأُمور في غيره تعالىٰ، فالمعنىٰ أنه ذاته تعالىٰ بصفاته الذاتية الكمالية كافية في حدوث الحادث، من غير حاجة إلىٰ حدوث أمر في ذاته، عند حدوث الفعل»[1].

أقول: أمّا قول المتكلّمين والحكماء في الإرادة، أنها ذاتية، هي العلم بالمصلحة، أو الخير والنفع ـ وسمعت بعض الأقوال وستأتي زيادة ـ فهو معلوم، ومعلوم سقوطه ومخالفته لِما ورد عنهمعليهم‌السلام وللعقل السالم من الأغيار، وما أوّلوا به ما ورد عنهمعليهم‌السلام لا يقبله، بل يبطله.

وأمّا ما أثبته في الإنسان ـ قبل ـ الإرادة التي مع الفعل، سواء قلنا: إرادة، أو ليست بإرادة، وأن سُميّت مجازاً، لا تجري في الله تعالىٰ، وإرادته هي الفعل لا غير.

ومعلوم أن الفعل لا يكون العلم الذي هو الذات، ولو كان لها معنىٰ ذاتي لما خفي علىٰ الإمامعليه‌السلام، حتىٰ يقول: هو الفعل لا غير، ويبطله أيضاً [محاججة][2] المروزي[3]، ويقول

---

(١) «بحار الأنوار» ج ٤، ص١٣٧، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «حجة».

(٣) «التوحيد» ص ٤٤٥، ح ١.

في حديث آخر: (من زعَم أن الله ليس مريداً شائياً، ليس بموحّد)[١].

بل يكون هو الموحّد، إذا أراد بها العلم بالمصلحة الذاتي، كما زعموا، وعلىٰ قولهم يكون الفعل مع الذات، ولازماً قديماً، وسقوطه ظاهر عقلاً ونقلاً.

قال: «قال بعض المحقّقين في شرح هذا الخبر: الظاهر أنّ المراد بالإرادة مخصّص أحد الطرفين، ومابه يرجّح القادر أحد مقدوريه علىٰ الآخر، لا ما يطلق في مقابل الكراهة، كما يقال: يريد الصلاح والطاعة، ويكره الفساد والمعصية»[٢].

ثم تكلم في الإرادة من الخلق علىٰ مافي الحديث.

وقال: «وأمّا الإرادة من الله تعالىٰ فليس كذلك، فلا يقبل شيئاً زائداً علىٰ ذاته، بل إرادته المرجّحة للمراد من مراتب الإحداث لا غير ذلك، إذ لا يتصوّر هناك كثرة معاني ولا له بعد ذاته، وما لذاته بذاته إلّا ما ينسب إلىٰ الفعل، فإرادته من مراتب الفعل المنسوب إليه»[٣].

أقول: إن جُعل المخصّص للإرادة نفسها بغير إرادة زائدة، ولا يمكن القول بكونها مرجحة كانت هي هي، وهي حادثة، وترادف الوجود المطلق، وتشمل المحبّة والكراهة، وإن جعل لها معنىً ذاتياً نفس العلم، فهو باطل.

قال: « ***وقال المفيد:***[٤] الإرادة من الله تعالىٰ نفس الفعل، ومن الخلق الضمير وأشباهه، ممّا لا يجوز إلّا علىٰ ذوي الحاجة والنقص، وذلك لأنّ العقول شاهدة بأنّ القصد لا يكون إلّا بقلب، كما لا تكون الشهوة والمحبّة إلّا لذي قلب، ولا تصحّ النيّة والضمير والعزم إلّا علىٰ ذي خاطر يضطرّ معها في الفعل، الذي يغلب عليه إلىٰ الإرادة له، والنيّة فيه والعزم، ولما كان الله تعالىٰ يجلّ عن الحاجات، ويستحيل عليه الوصف بالجوارح والأدوات، ولا يجوز عليه الدواعي والخطرات، بطل أن يكون محتاجاً في الأفعال إلىٰ القصود والعزمات، وثبت أنّ وصفه بالإرادة مخالف في معناه لوصف العباد، وأنها نفس فعله الأشياء، وبذلك جاء الخبر عن أئمّة الهدىٰ، ثم أورد هذه الرواية.

ثم قال: هذا نصّ علىٰ اختياري في الإرادة، وفيه نصّ علىٰ مذهب لي آخر، وهو وأنّ

---

(١) «التوحيد» ص٣٣٨، ح ٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «بحار الأنوار» ج ٤، ص ١٣٧. (٣) «بحار الأنوار» ج ٤، ص ١٣٨، باختصار.

(٤) «مسألة في الإرادة» ضمن «مصنفات الشيخ المفيد» ج ١٠، ص ١١.

إرادة العبد تكون قبل فعله، وإلىٰ هذا ذهب البلخي، والقول في تقدّم الإرادة للمراد، كالقول في تقدّم القدرة للفعل، وقوله عليه السلام: (إنّ الإرادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد الفعل) صريح في وجوب تقدّمها للفعل، إذ كان الفعل يبدو من العبد بعدها، ولو كان الأمر فيها علىٰ مذهب الجبائي، لكان الفعل بادئاً في حالها، ولم يتأخّر بدوّه إلىٰ الحال التي هو بعد حالها»[١].

أقول: أمّا كون إرادته نفس الفعل والأحداث، [فممّا اتفقت عليه][٢] كلمتهم عليهم السلام، وأنه لا معنىٰ لها ذاتي، وأمّا دلالته علىٰ تقدّم إرادة العبد علىٰ المراد فمحتمل كالقدرة، لجواز إرادة القدرة الإمكانية، فلا منافاة، وهذه شرط التكليف، والتي مع الفعل الفعلية التي يصدر بها، وما اختاره المفيد هو مختار الكليني[٣]، وغيره من المتقدّمين، وتبعهم كثير، وهو مذهب محمد وآله عليهم السلام، لا يختلفون في إرادة الله، وأنّ معناها الفعل والإحداث لا غير بغير كيف وحدّ، فالكيف والحدّ مخلوقان بها، ولا يُسأل عن كيفية صدورها عن الله تعالىٰ.

قال الملّا الشيرازي، في شرح الحديث الأوّل الآتي في الباب، رواية عاصم: «هذا الحديث يدلّ بظاهره علىٰ أن إرادته تعالىٰ حادثة، كما رآه قوم وذهبوا إلىٰ أنّها ـ مع حدوثها ـ من صفات الذات، وأنّ ذاته تعالىٰ محلّ للإرادات الحادثة، وذهب قوم آخرين إلىٰ أن لله تعالىٰ إرادتين:

إحداهما: قديمة، هي عين ذاته، وأُخرىٰ: حادثة، هي متجدّدة متكثرة واردة علىٰ ذاته، وأن ذاته محل هذه الحوادث، والكلّ باطل وظلم، تعالىٰ الله عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً»[٤].

أقول: كما أنّ هذه الأقوال باطلة، فقولك بأنّ الإرادة عين الذات ـ بل المراد عين المريد بوجه، كما قال في الأسفار[٥]، تفريعاً علىٰ وحدة الوجود، وأنّ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء ـ أبطل وأفسد، ومن [إثبات][٦] الصورة [العلمية][٧] وثبوت الحقائق في الأزل، وفي العلم

---

(١) «بحار الأنوار» ج ٤، ص١٣٨ – ١٣٩، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «فما انتفت».

(٣) «الكافي» ج ١، ص ١١١، جملة القول في صفات الذات وصفات الفعل.

(٤) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٢٢٢.

(٥) «الأسفار الأربعة» ج ٦، ص ٣٤١.

(٦) في الأصل: «آية».

(٧) في الأصل: «العلم».

الأوّلي الإجمالي، كما قال الملّا في هذه المسائل، [و] يلزمه قيام غيره به ـ فما سواه حادث، إذ لا قديم سوىٰ الله تعالىٰ ـ وكذا من إثباته لوازم للذات ولو اعتباراً، فما ردّ به غيره وأبطله يَرِد عليه ويبطل أقواله.

قال: «والتحقيق أنّ الإرادة تطلق بالاشتراك الصناعي علىٰ معنيين:

أحدهما: ما يفهمه الجمهور، وهو الذي ضدّه الكراهة، وهي التي قد تحصل فينا عقيب تصور الشيء الملائم، وعقيب التردّد، حتىٰ يترجّح عندنا الأمر الداعي إلىٰ الفعل أو الترك، فيصدر أحدهما منّا، وهذا المعنىٰ فينا من الصفات النفسانية، وهي والكراهة فينا، كالشهوة والغضب فينا وفي الحيوان، ولا يجوز علىٰ الله، بل إرادته نفس صدور الأفعال الحسنة من جهة علمه بوجه الخير، وكراهته عدم صدور الفعل القبيح عنه لعلمه بقبحه.

وثانيهما: كون ذاته بحيث يصدر عنه الأشياء؛ لأجل علمه بنظام الخير فيها، التابع لعلمه بذاته، لا كاتّباع الضوء للمضيء والسخونة للمسخن، ولا كفعل الطبائع، لا عن علم وشعور، ولا كفعل المجبورين والمسخّرين، ولا كفعل المختارين بقصد زائد، أو إرادة ظنّية يحتمل الطرف المقابل.

وقد تحقّقت أنّ قيّوم الكلّ إنّما يفعل الكلّ عن علم هو نفس ذاته العليم، الذي هو أتمّ العلوم، فإذن هو سبحانه فاعل للأشياء كلّها بإرادة ترجع إلىٰ علمه بذاته، المستتبع لعلمه بغيره، المقتضي لوجوده غيره في الخارج، لا لغرض زائد وجلب منفعة، أو طلب مَحمدة أو ثناء، أو التخلّص من مذمّة، بل غاية فعله محبّة ذاته.

فهذه الأشياء الصادرة عنة كلّها مرادة لأجل ذاته، لأنها من توابع ذاته وعلمه بذاته، فلو كنت تعشق شيئاً لكان جميع ما يصدر معشوقاً لك لأجل ذلك الشيء، وقد ذكرنا سابقاً أنّا نحن نريد الشيء لأجل الشهوة واللذّة، لا لأجل ذات الشيء المراد، ولو كانت الشهوة واللذّة أو غيرهما شاعرة بذاتها، مصدراً لأفعال عن ذاتها، لكانت مريدة لتلك الأشياء لذاتها، لأنها صادرة عن ذاتها، وإليه الإشارة بما ورد في الحديث الإلٰهي عن نفسه تعالىٰ: (كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأُعرف)[1]»[2].

---

(١) «الفتوحات المكيّة» ج ٢، ص ٣٩٩؛ «جامع الأسرار» ص ١٠٢.

(٢) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٢٢٣.

أقول: المعنىٰ الأوّل، يشتمل علىٰ تفكّر وميل نفسي وأمثالها، والله منزّه عنه، ويكون بعده الإحداث والفعل، وإرادته تعالىٰ كذلك، بغير همّة وميل وسبق تصوّر أو تخيّل، وإرادة نفس الصدور قائمة بالصادر، أي [اعتبر بها] اعتباريه، وإلّا فهو وجود محقّق في مقامه، غير لازم للذات، ولا موجود معها، ولا هو نفس علمها.

قوله: «وثانيها»... إلىٰ آخره، ملخّصة: أن الإرادة فيه نفس العلم الذاتي |وهي| [التي][1] فعل الأشياء بها، وهو باطل، والفرق بينهما من وجوه، بحسب الذات والمتعلّق، كما سيأتي، وهو دليل حدوثها، وأنه لا معنىٰ لها ذاتي، هو علمه تعالىٰ.

وجعله الأشياء تابعة للذات ـ أي لازمة، وأنّ العلم بذاته يستلزم العلم بها، فتكون لازمة لها أو عينها ـ غلط ظاهر كما سبق، وكذا جعله الغرض ذاته، يوجب عودها له واستكماله بها، والمحبّة التي بعد وجودها لم تكن قبل، فيلزم حاجته لخلقه واستكماله به، وهو محال، وعلّة صنعه صنعه، ومقام [...][2] المشيئة المطلقة، وستعرفه في شرح بعض الأحاديث الآتية، وليس هو فاعل لذاته ولا بذاته، بل بفعله، ولا تحقّق له في مقام الذات بوجه، إلّا العدم، بمعنىٰ عدم تحقّقه إلّا في مقام الإمكان.

وقوله: (فخلقت) مرتبة الوجودات [المقيّدة، أولها][3] العقل.

وتقسيمه الأفعال إلىٰ جبر و [مسّخر][4] وطبيعة واختيار، غلط وإن اشتهر ذلك علىٰ ألسن الحكماء والمتكلّمين، بل لا قسر ولا جبر في الوجود، لا من جهة الفاعل والخالق ولا المخلوق وإن تفاوت ظهور الاختيار قرباً وبعداً، أوكونه بسيطاً أو مركّباً، وليس هنا موضع بسط هذه المسألة.

قال: «والحاصل: أنّ كلّ ما يصدر عن فاعل فإنّه إمّا أن يكون بالذات، أو بالعرض، وما يكون بالذات يكون إمّا طبيعياً أو إرادياً، وكلّ فعل يصدر عن علم فإنّه لا يكون بالطبع ولا بالعرض، فإذن يكون بالإرادة، وكلّ فعل يصدر عن فاعل، والفاعل يعرف صدوره عنه، ويعرف أنه فاعله، فإنّ ذلك الفعل صدر عن عمله، وكلّ فعل صدر عن إرادة فمبدأ تلك إمّا أن يكون علماً جازماً أو ظناً أو تخيّلاً، ولا يجوز أن يكون فعل واجب الوجود بحسب الظنّ أو التخيّل، فإنّ ذلك يكون لغرض زائد، ويكون معه انفعال، فإنّ الغرض يؤثر في ذي

---

(١) في الأصل: «الذي».

(٢) كلمة غير مقروءة في الأصل.

(٣) في الأصل: «المفسدة أولهما».

(٤) في الأصل: «مستخبر».

الغرض، وهو ينفعل عنه.

وقد مرّ أنّ واجبَ الوجود بالذات واجبُ الوجود من جميع جهاته، فإذن يجب أن يكون إرادته للأشياء علمه بها لا غير، فهذه هي الإرادة الخالية عن الشين والانفعال، ولا مقابل لها إلّا النفي المحض.

ولما كان فهم الجمهور لا يصل إلىٰ الإرادة بهذا المعنىٰ، بل إلىٰ النحو الذي في الحيوان، وضدّه الكراهة، ويكون حادثاً عند حدوث المراد، جعلهاعليه السلام من صفات الأفعال، ومن الصفات الإضافيه المتجدّدة، كخالقية زيد ورازقيته، حذراً من كونه تعالىٰ محلّاً للحوادث ـ لو كانت الإرادة الحادثة من صفات الذات ـ وهي كالعلم الحادث الذي هو إضافة عالميته تعالىٰ بالحوادث الكونية، وهي أخيرةُ مراتب علمه تعالىٰ».

أقول: البحث معه هنا يتعلّق بقوله: «واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات»، فيكون كلّ موجود، وتكون إرادته للأشياء علمه بها، فإنّا نسلّم أنه واجب من جميع الجهات، وهو يوجب أن لا يكون كلّ الوجود، كما قال قَبلُ وصرّح به في كتبه.

ولا إرادته هي علمه الذاتي، فإنّه يوجب قيام كثرة فيه وحدود، واختلاف أحوال عليه وغيرها، وكلّها تنافي كونه واجب الوجود.

نعم، الكلّ منقطع دونه، ولا تحقّق له في مقامه بوجه، لأنه فيضه وأثره، لا أنّ له تحقّقاً فيه، وكلّ كمال حاصل له في مقامه الأزلي، فهذا كفر وضلال، وكذا كون الإرادة نفس الذات ـ أو علم خاصّ منها ـ ينافي الوجوب الذاتي.

نعم، هي متحقّقة بالعلم الذاتي، ومحيط بها في مقامها، ولا يلزم ثبوت الجهل في الذات، فإنّه فرع فرض شيء معها، وهو خلاف الغرض، بل مقامها مقام الذات، ولا يسع غيرها ولو اعتباراً وفرضاً.

ثم **وقوله:** «ولا مقابل لها»... إلىٰ آخره، ضلال ظاهر، فلا مقابل لذات الله، ولا لصفاته الذاتية، والتقابل قسم من التباين، وهو من صفات الإمكان والحدوث، فتقوم فيه آيته، وينقلب الوجود الواجب ممكناً، وهو محال، مع أنّ العدم المحض لا شيء محض بكلّ وجه واعتبار، فكيف تقابل الوجوب الذاتي الأزلي؟ وكذا العدم بوجه، إلّا أنه من قسم الوجود.

قوله: «ولمّا كان فهم الجمهور»... إلىٰ آخره، باطل لا صواب فيه، [فكما][1] علموا من العلم الذاتي ما يكفيهم، ولم يمنعوهم عليهم السلام البيان، فكذا الإرادة، كيف وهي عندك العلم؟

وأيضاً سلّمنا قصور العوامّ عن فهمها بهذا المعنىٰ، وعن قول: إنّها العلم، فَلِم لم يبيّنوه للخواص؟ بل قالوا: **(من زعم أنّ الله تعالىٰ لم يزل مريداً شائياً، فليس بموحّدٍ)**[2]، ولم يأت في الحديث: الأزلية وأنها العلم، بل ما ورد فيها إلّا [الحدوث][3]، والطرد عن كونها العلم، في المحاججات، فلو كان لها معنىً هي نفس العلم الأزلي، ما كانوا عليهم السلام يخفون ذلك.

نعم، هي بمعنىٰ العلم الحادث الذي هو انطباق العلم علىٰ المعلوم، فهي أحد المعلومات، بل الخزانة العظمىٰ بين الكاف والنون، ولا نهاية لها في الإمكان، فتدبّر.

وليس كلامهم عليهم السلام في الإرادة مخصوصاً ومقصوراً علىٰ العوامّ، وفي السائلين والمخاطبين بأحاديث الإرادة الخواصّ وخواصّهم، علىٰ أنهم عليهم السلام لهم القدرة علىٰ بيانه للعوامّ بلفظ لطيف، كما في مسألة الأفعال والقدرة والإرادة، ودخوله في الأشياء وخروجه، وغيرها كثير.

ويلزمه قيام الحوادث به، لأنه جعل الإرادة من صفات الذات، وهي من صفات الأفعال |و| حادثة.

والحاصل: أنّ القول محض دعوىٰ |عارية| عن الدليل، ومفاسد|ه| كثيرة، وكذا ما ذكروا عليهم السلام من الأدلّة يشملها، ويثبت حدوثها بحقيقتها، فتأمّل، وكلام الكاشاني تلميذه لا يخرج عنه.

ثم نرجع **ونقول:** كلّ فعل يصدر عن فاعل فمبدأ صدوره فعل الفاعل، فإنّه فاعل بفعله، لا ذاته مبدأ الصدور، ولا يجري ذلك في الواجب، والذات بحسبها لا توصف بفاعلية ولا بعدمها، [والفاعلية وعدمها بصفة]، وليست بصفة ذاتية، بل فعلية، فإنّك تقول: فاعل ويفعل كذا، وكذا خالق ولا يخلق كذا، والذاتية لا تكون كذلك، فهو فاعل بفعله تجلّىٰ له به، ولغيره به، فمبدؤها مقامها بما أقامها الله فيه، فلا تكون نفس الذات بجعلها نفس العلم، فهو علم فعلي جزمي، أو تقول: تكوّنت به في مقامها وليست هو، بل به، ولو كانت كما تقول، كان فيه انفعال أيضاً، وكان مبدأ الذات، وليس كذلك.

---

(١) في الأصل: «فكلما».

(٢) «التوحيد» ص٣٣٨، ح٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) في الأصل: «الحديث».

فما ذكره من الدليل علىٰ كونها العلم منحلّ ـ ويلزمه ما أبطل به غيره ـ ومعارَض، وفي المشيئة تخصيص، والعلم أعمّ، وفيها مقابلة وليس العلم كذلك، ولو كان لها معنىٰ ذاتي لم يعمّم الجواب الإمامُ عليه السلام، بل يكون كما في الصفات الذاتية التي لها ظهور فعلي، وصفة حادثة دالّة، وأشار أوّل أحاديث الباب السابق وغيره إليها، فتدبّر.

وقال **الملّا الشيرازي** في الشواهد: «قدرته إفاضة الأشياء عنه بمشيئته التي لا تزيد علىٰ ذاته، وهي العناية الأزلية، وعلمه هو نفس هذه العناية، عبارة عن انكشاف ذاته بوجه يفيض منه الخيرات علىٰ ذاته بذاته»[١] انتهىٰ.

وقال **الشيخ حسن بن الشهيد الثاني**، في حاشيته علىٰ الشوارق اللامعة في الكلام له: «المراد من الإرادة والداعي ـ كما عليه محقّقي المتكلّمين ـ العلم بأنّ في الإيجاد والتحرك مصلحة، والأولىٰ أن يخص هذا التفسير بالداعي، ويفسّر الإرادة بترجيح بعض الموجودات في بعض الأوقات، فتأمّل» انتهىٰ .

وقال **ملّا محسن الكاشاني** في أنوار الحكمة: «وإرادته تعالىٰ عبارة عن كون ذاته بذاته داعياً لصدور الموجودات عنه علىٰ وجه الخير والصلاح، لأجل علمه بالنظام الأوفق، فإذا نسبت إليه الموجودات، من حيث إنّها صادرة عن علمه، كان علمه بهذا الاعتبار قدرة، وإذا نسبت إليه من حيث إنّه علمه كافٍ في صدورها، كان علمه بهذا الاعتبار إرادة، وعدم إرادته سبحانه الشرور، مع إحاطة علمه سبحانه بكلّ شيء لا ينافي إرادته الخير عين علمه، فإنّ وزان إرادته بالنسبة إلىٰ صفة العلم وزان السمع والبصر بعينه، فكما أنّ السمع سمع لكلّ مسموع ـ لا لكلّ شيء ـ والبصر بصر بالقياس لكلّ مبصر، لا إلىٰ كلّ شيء، فكذلك إرادته الحقة، فذاته سبحانه علم بكل شيء ممكن، وإرادة لكلّ خير ممكن، وسمع لكلّ شيء مسموع وبصر لكلّ شيء مبصر وقدرة علىٰ كلّ شيء مقدور عليه.

مع أنّ الشرور أيضاً مرادة ومقضية بالعرض، أي بما هي لوازم للخيرات الغالبة عليها، وإن لم يكن مرادة بالذات، أي: بما هي شرور، وهي من حيث تبعيتها للخيرات خيرات ومرادة، كما أنها معلومة فلم تخرج عن إحاطة الإرادة بها، كما أنها لم تخرج عن إحاطة العلم بها.

---

(١) «شواهد الربوبيّة» ص ٣٩، صححناه علىٰ المصدر.

ولمّا كانت إرادته سبحانه إلىٰ المراد نفس الإيجاد، فكلّما أراد شيئاً أوجده، فقدرته عامة وسعت كلّ شيء، فأمّا الممتنع فليس بشيء حتىٰ تسعه القدرة، فعدم دخوله تحت الوجود ليس نقضاً علىٰ ذلك ولا نقصاً علىٰ الله.

سُئِل علي عليه السلام: هل يقدر ربّك أن يدخل الدنيا في بيضة من غير أن يُصغِّر الدنيا أو يكبِّر البيضة؟ قال: (إنّ الله تعالىٰ لا ينسب إلىٰ العجز، والذي سألتني عنه لا يكون)[1]»[2] انتهىٰ.

قال في الشرح، شرح بعض الأحاديث، [بعد][3] أن نقل عبارة الداماد رحمه الله: «إنّ للمشيئة معنيين: أحدهما متعلّق بالشائي، وهي صفة كمالية قديمة، هي نفس ذاته سبحانه، وهي كون ذاته بحيث يختار ما هو الخير والصلاح.

والثاني: يتعلّق بالمشيء، وهو حادث بحدوث المخلوقات، لا تتخلّف المخلوقات عنه، وهو إيجاده سبحانه إياها بحسب اختياره، وليست صفة زائدة علىٰ ذاته وعلىٰ المخلوقات، بل هي نسبة بينهما تحدث بحدوث المخلوقات لفرعيّتها المستتبين معاً»[4] انتهىٰ.

وقال ملّا رفيع في الحاشية: «والذي ينبغي أن ينبّه عليه في هذا المقام، أنّ كون الإرادة من صفات الفعل، وكونها متحصّل المعنىٰ بالنسبة إلىٰ الغير، لا ينافي كونها غير زائدة علىٰ الداعي، يعني العلم بالنفع، لأنه لا يلزم من كون العلم غير متحصّل المعنىٰ بالغير، كون العلم بالنفع بما هو علم بالنفع غير متحصّل المعنىٰ بالغير، كما أنّ الخشب بما هو خشب غير متحصّل المعنىٰ والحقيقة إلّا بشيء من العوارض، وبما هو سرير محصّل المعنىٰ والقوام بالهيئة السريرية، فكما أنّ السرير اسم للخشب بهيئته السريرية، والخشب اسم له بما هو خشب من غير اعتبار شيء آخر فيه، كذا الداعي اسم للعلم بتعلّقه بالنفع، والعلم اسم له من غير اعتبار التعلّق، والمتعلّق وإن كان يتبعه ويلزمه التعلّق بمتعلّق.

---

(١) «التوحيد» ص١٣٠، ح٩.

(٢) «أنوار الحكمة» الورقة ١٧ – ١٨ مخطوط برقم ١٠٩٢٩ في المكتبة المرعشية، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) في الأصل: «بعض».

(٤) «الوافي» المجلّد ١، ص٤٥٨، صححناه علىٰ المصدر.

وأيضاً لا ينافي كونها من صفات الفعل كونها من الصفات الحقيقة، فلا يلزم من الحكم بكونها من صفات الفعل كونها خارجة عن الصفات الحقيقية، ومن عدّها في الصفات الحقيقية الحكم بخروجها عن صفات الفعل، وأيضاً لا ينافي كونها من صفات الفعل أي المعاني والصفات الزائدة عيناً، فإنّه لا يلزم من كونها صفة الفعل كونها معنىً قائماً بذاتٍ حالاً فيه، ولا صفة زائدة عينيّة، كما لا يخفىٰ»[١]. انتهىٰ.

وقال **محمد صالح المازندراني** في الشرح بعد ذكره دلالة الحديث علىٰ حدوثها، وأنها صفة فعل، وأنها غير العلم، خلافاً للطوسي ـ: «ويمكن أن يقال الإرادة تطلق علىٰ معنيين، كما صرّح به بعض الحكماء الإلٰهيين.

أحدهما: الإرادة الحادثة، وهي التي فسّرت في الحديث بأنها نفس الإيجاد وإحداث الفعل.

وثانيهما: الإرادة التي هي من الصفات الذاتية، التي لا تتصف الذات بنقيضها أزلاً وأبداً، وهي التي وقع النزاع فيها، فذهب جماعة ـ منهم المحقّق ـ إلىٰ أنها نفس علمه الحقّ بالمصالح والخيرات، وعين ذاته الأحدية، وذهب الأشاعره إلىٰ أنها صفة غير العلم»[٢] انتهىٰ.

وقال **الشيخ محمد بن أبي جمهور** في المجلي، بعد ردّه كونها زائدة علىٰ العلم قديمة، أو هي حادثة أو علم خاصّ باشتمالها علىٰ كثرة، ولا يليق بجناب الواجب تعالىٰ ـ:

«أنه قد ثبت انكشاف الأشياء له بذاته لذاته، وهي متساوية في الانكشاف والحضور لديه، وذاته علة الأشياء واقتضت عنايته الأزلية، التي هي إيجاد الأشياء علىٰ ماهي عليه، علىٰ أتمّ ما ينبغي لها من الكمال اللائق بذواتها، لارتباط جميع المنكشفات بعضها ببعض بالمسبّبية والسببية، بحيث يكون فيضه عليها باعتبار نهي تلك الأسباب لاقتضاء المسبّبات بواسطة العناية، التي هي مع كلّ ذرة من ذرّاتها، كان فيض وجود بعض الأشياء في بعض الأوقات لملاحظة المخاطبين بها، مستلزماً لتحقّق تلك العناية عند الملاحظة لذلك الفيض، فإيجاد تلك الآثار الحاصلة من الأسباب، بسبب العناية علىٰ مقتضىٰ الكمال

---

(١) «حاشية ملّا رفيع علىٰ الكافي» الورقة ١٠١ – ١٠٢، مخطوط برقم ٣٧٤٨.

(٢) «شرح المازندراني» ج ٣، ص ٣٤٥ – ٣٤٦.

اللائق بها بمقتضىٰ العناية، مستلزم لملاحظتها عندها، ويعبّر عنها بلسان الشرع بالإرادة.

فهو تعالىٰ مريد، لا بتجدّد أمر، ولا بتعلّق علم، هو صورة بذي صورة متجدّدة في وقت، إذ لا وقت هناك، فالكلّ علىٰ الترتيب النظمي والتأليف الحقيقي، كالشيء الواحد الحاضر في الكشف الذاتي الأزلي، الذي لا يتغيّر ولا يتبدّل»[1] انتهىٰ.

أقول: وفيه من الغلط وجوه، في جعله العلم نفس الانكشاف، فهو إضافة أو نسبة، واثباته تحقّق للأشياء أزلاً، وأنها مجموعة عنده كالواحد، وكون علمه زائداً علىٰ الذات، وكونها اعتبارية، وكذا نفس العناية، كما قاله المشّائي، وهذا الفاضل له أغاليط في المجلي في مسألة الأفعال والتوحيد الوجودي، وغيرها في شرح الخطبه، جارية علىٰ مذاق أهل التصوّف، أعرضنا عنها لأنها ليست بالمقصود، فتدبّر.

وبالجملة: فعبائر محقّقي المتكلّمين والمشائين، وغيرهم من الحكماء، متّفقة علىٰ أنها غير زائدة، وأنها ذاتية كالعلم، فكما أنه **(عالم إذ لا معلوم)** كذلك مريد إذ لا مراد، وصح حينئذٍ: **(لم يزل الله مريداً)** كما صحّ: **(لم يزل الله عالماً)**، وإن كان بها معنىٰ آخر لا يصحّ باعتباره هذا القول، كما أنّ العلم باعتبار التعلّق لا يصحّ فيه ذلك، وكذا باقي الصفات الذاتية، فمنهم من ثبت ذلك بدليل، ومنهم مَن يكتفي بكلام الغير فيتبعه، كما سبق في النقل.

وغير خفي [للمتتبّع][2] الذكي أنّ قصارىٰ ما أدىٰ إليه أفكار العلماء هنا، أن أثبتوا له إرادتين: الذاتية والعينية.

أحدهما، وهي نفس العلم [بالمصلحة][3] وقد يعبّر عنها بعضٌ بالعناية، وقصارىٰ ما استدلّوا علىٰ أنها ذاتية، كما يظهر من كلام الداماد.

وغيرها أنها من صفات الموجود بما هو موجود، وكلّ صفة كذلك يجب ثبوتها [للواجب][4] علىٰ نحو أعلىٰ، وبأنّ جميع الكمالات مفاضة منه تعالىٰ، ومفيض الكمال أولىٰ به، كما قال عليه السلام: **(إنّما سمّي عالماً)**[5]... إلىٰ آخره.

---

(١) «المجلي» ص١٤٢، بتفاوت صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «ان المتتبع». (٣) في الأصل كلمة غير واضحة.

(٤) في الأصل: «للوجوب».

(٥) «علم اليقين» ج١، ص٧٣، وفيه: (هل سمي عالماً إلّا لأنه وهب العلم للعلماء....) الخ.

ومرّ البيان في غير موضع، فهي ذاتية، وكما أنّ العلم لابدّ من انتهائه إلىٰ علم ليس بزائد، والقدرة، وكذا الإرادة.

والملتمس من الناظر التدبّر والإصغاء. فاستمع:

ليس الإرادة من كمال الوجود بما هو وجود، غير ملاحظ فيه أمراً آخر.

وإن قيل: هي كذلك.

قلنا: هي من صفات الفعل، ليس إلّا فعل الله تعالىٰ، أي الوجود المطلق المقيّد بالإطلاق راجع له تعالىٰ ومتحقّق فيه، إذ حقيقته تعالىٰ هي الوجود البحت الخالص من المعلولية، وهذا معلول، وكذا الحال في سائر صفات الأفعال، ليس هي في الممكن إيجاد ضعيف مطلقاً، فمطلقة أو الموجودية ثابتة له تعالىٰ بذاته علىٰ وجه اعلىٰ، أي بغير تروٍّ وعزم وتفكّر وتردّد، كما يكون جميعه في الممكن العاجز، فصحّ مفيض الكمال ـ وهو الوجود ـ أولىٰ به، ولا دخل علىٰ القاعدة العقلية المؤيّدة بالنصّ المحكم.

وستسمع: (المشيئة والإرادة والابداع شيء واحد)[1]، ومعناها مختلف، أليس باتّفاقهم أنّ من صفاته متكلّم، والكلام مخلوق اتفّاقاً، وهي كمال في الممكن، فليس له معنىٰ ثابت في ذاته أزلاً، بحيث يصحّ لم يزل الله متكلّماً بوجه أصلاً، فمن تجشّم أن يثبت صفات الأفعال في الذات ـ كما سمعت ـ ويجعل المحدث قديماً، فقد رام مستحيلاً، وأتىٰ بالقال والقيل، وأقام صفة المظهر المصنوع للقديم الجليل.

وبالجملة: فهي فعل مخلوق بنفسه، لا بمشيئة أخرىٰ؛ لاستغنائها بما أقامه الله فيها، لا لدفع التسلسل، وإن صحّ الاستدلال به في الجملة؛ لأنه من حصول التشكيك، وليس هو من أصل الدليل كالمانع، وليس قيامها [بالواجب][2] إلّا قيام صدور، كقيامي بها.

و[إذا][3] قيل: تلك بمعنىٰ: المراد، لا الإرادة بمعنىٰ: العلم.

قلنا: بل كذلك، وإلّا صحّ لم يزل مريداً، فيلزم قدم العالم، فلا يلزم حينئذٍ ممّا ألزم مَن قال بحدوثها، حيث ألزمنا لا بكونه تعالىٰ محلّاً للحوادث وقابلاً فاعلاً، إذ ليس قيامها به قيام عروض، وليس حينئذٍ في كماله الذاتي إضافة، بل ذاتي، ولا فقد لكمالٍ من جعل الصفات الفعلية حادثة، إذ في وجودٍ، وهو أحقّ به، ولا يلزم من جعل علم الذاتي علّة

---

(١) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٧٣، ح ١، بتصرف.

(٢) في الأصل: «للواجب». (٣) في الأصل: «بها».

للإيجاد، فإنّه كافٍ |في| جعل الإرادة [حقيقة] |و| بينهما فرق ظاهر.

ودعوىٰ التلازم عناد ومكابرة، فإنّك قد عرفت أنّ منشأ الصفات الإضافية إنّما هو باعتبار ظهور الذات، بما ظهرت به، وهو [افعل]، فلمّا اعتبرت النسبة وحال المعلول في [الادلة] سميّ كذلك، ووضع لنا اسماً وسيلة وللدلالة، كسائر الأشياء.

وأيضاً إنّهم فسّروا المختار بأنه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، بل الداماد في القبسات[1] جعل تفسيري المتكلّم والحكيم متلازمين، فإذا كانت الإرادة نفس الذات، مع عدم ملاحظة المعلومات، فكيف يصحّ أنه بذاته مشيء وغير مشيء وهما متقابلان؟

وان قيل: وصفه بهما باعتبار الغير، وبملاحظته بوجه ما.

قلنا: فإذن هي حادثة، ليست بأزلية.

فإن قيل: الذات الغير المتكثّرة بوجه، إذا اعتبرت من غير أن يُنسب إليها شيء أصلاً، تستوي نسبتها إلىٰ كلّ شيء إيجاباً وإعداماً، باعتبار صدور الغير ولا صدوره.

قلنا: ليس هذا معنىٰ الإرادة، ولا اعتبار حينئذٍ لها، بل ما أشارت له القدرة التي هي الذات الأحدية، منقطعة |عنها| العبارة والإشارة، فلا يصحّ اعتبار نسبة فيها لغيرها، ولا عدم نسبة، فنسبة الفاعلية والفعلية بالغير، فتكون الإرادة حادثة.

بل قول: إن شاء الله وإن لم يشأ، في تفسير المختار، دليل علىٰ أنها زائدة، ليست هي الذات، وإلّا لما صحّ التعليق في التعريف، وإن كان مقدّمتاه لم تقعان، أو يقعا كما عرفت في بحث القدرة، فاتّضح من تعريف القدرة الحدوثُ.

وأيضاً كيف تُجعل علماً خاصّاً، وهي عين الذات، فلا تخصيص حينئذٍ بمعلوم دون آخر، بل نفس العلم المطلق، وإلّا لم تكن عين الذات، أو يكون فيها إجمال وتفصيل، فيكون حادثاً.

قال المحقق الداماد في القبسات: «إنّ هناك شكّاً مستصعباً عويصاً، وهو أنّ إرادة الله تعالىٰ لا يصحّ أن تكون عين علمه سبحانه، فإنّه سبحانه يعلم كلّ شيء ولا يريد شراً ولا ظلماً ولا كفراً ولا شيئاً من القبائح والسيئات، فعلمه متعلّق بكلّ شيء بالذات، ولا كذلك إرادته، فهي وإرادة العلم زائدة علىٰ نفس الذات»[2].

---

(١) «القبسات» ص٣٠٩ – ٣١٠.

(٢) «القبسات» ص٣٢٤ – ٣٢٥، باختصار صححناه علىٰ المصدر.

ثمّ ذكر جعل صاحب الكافي إياه حجّة علىٰ أنها ليست من صفات الذات بل زائدة. انتهىٰ ملخصاً.

ثم أزاحه ﷺ، بما حقّقه في الرواشح السماوية[1]، بـ«أنّ إفاضة الغني المطلق للخير ممتنعة منافاته لذاته، بل اختيارها لازم ذاته، فما يعلمه خيراً في النظام يفيضه، فهو غير مناف ولا غير مرضي به، وكون إفاضته الخير مرضياً بها بحسب ذاته، هو معنىٰ الإرادة التي هي عينه، أمّا ما ليس من الخير المطلق ولا من القسم الغالب خيره علىٰ شرّه فلا يختاره، ولا يدخله في حريم الصنع والإيجاد أصلاً، والشرور القليلة اللازمة للخير الكثير يريد بها عرضاً، بما هي لوازم الخير، لا بما هي شرّ، وعدم تعلّقها بالشرّ ذاته لا يصادم كون إرادة الخير عين العلم، الذي هو عين الذات الأحدية فوزانُ، إرادته الخير بالنسبة إلىٰ العلم وِزانُ السمع والبصر الذي هو الذات والعلم، إذ السمع سمع لكلّ مسموع، لا لكلّ شيء، وكذا البصر، فكذا الإرادة الحقّة، فذاته علم بكل شيء ممكن، وإرادة لكلّ خير ممكن، وبصر لكلّ مبصر، وسمع لكلّ مسموع، وقدرة علىٰ كلّ مقدور عليه، والشرور الواقعة في النشأتين ليست مرادة، ومقتضية ذاتاً، بل عرضاً، من حيث كونها لوازم الخيرات الواجبة الصدور، وإن كانت واقعة في القدر بالذات»[2] انتهىٰ ملخصاً.

أقول: وتبعه في جميع ذلك ملّا محسن، كما يظهر من العبارة السابقة المنقولة من الأنوار[3]، ولا يخفىٰ مافيه من الضعف ـ والجواد قد يكبو، والإنسان محلّ النسيان ـ لأنّا إذا قلنا: إنّ كون الإفاضة ـ المرضيّ بها ذاتاً ـ هي الإرادة، وهي عينه ـ والشرّ مراد عرضاً ـ صدق أيضاً المتقابلان؛ إذ الشرّ مكروه ذاتاً ومراد عرضاً، فتحقّق المتقابلان، والإرادة العرضية زائدة، واختلاف الإرادة دليل الزيادة، مع صدق أنه مريد للخير [بـ] ذاته وكارهٌ للقبيح ذاتاً، فهو غير مريد له، وغير موجِد له مع علمه به.

ومعلوم أنّ وصفه بالمتقابلين يقتضي الزيادة، فليست الزيادة عين العلم الذاتي، وإلّا لما صحّ ـ أيضاً ـ أنه يريد الشرّ عرضاً ـ بل ذاتاً ـ لأنه يعلمه ذاتاً.

والعجب من تخصيص* السمع والبصر، فإنّهما إذا كانا عين الذات ـ فهو (يسمع بكلّه

---

(١) «الرواشح السماوية» ص١٥ – ١٦.
(٢) «القبسات» ص٣٠٩ – ٣١٠، باختصار ما.
(٣) مرّ نقل عبارته قبل صفحات.
(*) يقصد تخصيص الداماد لهما في عبارته المنقولة آنفاً، وهي: «فوزان إرادته الخير بالنسبة إلىٰ العلم وزان

ويبصر بكلّه) كما سمعت ـ فيكونان هما العلم الذاتي، فيكونان علماً بكلّ معلوم، وليس هما علماً خاصّاً بملاحظة السمع والبصر، اللذين هما المعلوم، فهو سامع إذ لا مسموع كـ (عالم إذ لا معلوم)، وليس في العلم الذاتي خاص و[عام][1] وتعلّق ونسبة وملاحظة الغير، وإنّما هو في [الفعلي][2] الحادث، فليس فيهما* اختلاف جهة أو اعتبار، وإنما اختلفا بحيثيّة، والجهة إنّما نشأت من ملاحظة المجعول الدالّ علىٰ جاعله، وهذه الملاحظة والحيثيّة حادثة ليست بالعينية.

فلا اعتبار تقييدي ـ أو حيثيّة ـ في سمعه وبصره ـ وإلّا كانا وراء الذات ـ وهو حادث، الذاتي، بل قيامه بها قيام صدور، وكلّ ذلك نشأ من الكلام في الذات؛ بسبب الصفات والمظاهر الدالّة عليها ـ وملاحظة شيء مع الذات ـ وليس الأمر كذلك، وعلىٰ قوله يكون في الذات جهة وجهة، ففرق بين قولك: [عَلِمَ بكلّ ممكن، وإرادة لكلّ خير ممكن ... إلىٰ آخره].

هذا إن لم تلاحظ [الغير][3] وإن لاحظته عاد له، وكانت صفة حدوث، فانظر لما في دليله من القصور، وعدم الدلالة علىٰ المدعىٰ.

وأيضاً لو كانت الإرادة عين العلم بوجه ما لزوم أن يكون كلّ ما علمه يريده، وهو يعلم ما لا يريده أصلاً ـ بل لم يوجده ـ فكلّ ما لا يريده لا يعلمه، فبطل كونها عين الذات، أو تكون حيثيّة من حيثيّاتها، إذ لا اختلاف جهات وحيثيات فيها ـ لأنه أحديّ الذات والمعنىٰ، وإنّما اختلاف الجهة والحيثيّة في الممكن، والدليلُ وأزاح ما تشبّثوا به ـ فكيف تكون عين الذات؟

وستسمع: (من قال: لم يزل الله مريداً شائياً فليس بموحّد)، من غير تخصيص من الإمام عليه السلام، بل لم يرد حديث دالّ علىٰ العينية، بل كلّها متفقة ـ منطوقاً ـ علىٰ أنها صفة فعل، ولم تُعَدَّ من صفات الذات، ولو كان لها معنىً به يكون ذاتاً؛ لذكرت في حديث ما، بل محاجّة المروزي[4] تدفع ذلك، فكثيراً ما يقول: هي ذاته أو علمه، ويبطله الرضا عليه السلام. وهذا

☚ السمع والبصر الذي هو الذات والعلم» الخ.

(١) في الأصل: «علم».

(٢) في الأصل: «العقلي».

(*) أي السمع والبصر.

(٣) في الأصل: «العين».

(٤) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٨٣، ح ١.

ظاهر لمن تتبّع أحاديث هذا الباب وباب المشيئة والإرادة[١] أخيراً، وما بيّن الإمامعليه السلام في معناها من هذا الكتاب، والتوحيد[٢] والاحتجاج[٣] والعيون[٤] والبصائر[٥] وغيرها ـ وصاحب البيت أدرىٰ بالذي فيه ـ.

وحيث اشتملت |هذه| المحاجّة علىٰ جملة فوائد، ولم تذكر في المتن، فسأذكرها لك:

قال سليمان ـ بعد انتهاء الكلام في البداء ـ: «يا سيّدي أسألك؟ قال الرضاعليه السلام: (سل عمّا بدا لك) قال: ما تقول فيمن جعل الإرادة اسماً وصفة، مثل حيّ وسميع وبصير وقدير؟ قال الرضاعليه السلام: **(إنّما قلتم حدثت الأشياء واختلفت، لأنه شاء وأراد، ولم تقولوا: حدثت الأشياء واختلفت، لأنه سميع وبصير، فهذا دليل علىٰ أنها ليست مثل سميع ولا بصير ولا قدير)**».

أقول: ظاهر سؤال السائل شمول القسم المحتمل، فإنّه سأل عمّن جعلها صفة، مثل «سميع» والإمامعليه السلام أجابه بالمنع، فلا يصحّ أن يكون لها معنىً صحيح ذاتي، وإلّا لتعرّض له الإمامعليه السلام وقال: إنّ وزانهما واحد إن أُريد هذا المعنىٰ.

واستدلّ الإمامعليه السلام علىٰ المغايرة، بما هو من طريق الموعظة، فإنّ العقلاء يستعملون في محاوراتهم عبارات يقصدون بها ظواهرها، وهي مقبولة مسلّمة، فتعليق حدوث الأشياء واختلافها علىٰ اختلاف المشيئة، لأنها ذاتية وعرضية، وحتمية وعزمية، لتركّب الموجود وهو الإيجاد فاختلفت ـ كما ستعرف، وسيأتيك في باب الإرادة أيضاً ـ ولم [يعلّق][٦] علىٰ العلم، فهذا صريح في المغايرة.

فلا يصحّ القول بأنّ الإرادة مثلُ سميع وبصير، ولو كان كما قيل يصحّ، فالسمع والبصر أيضاً معنىً حادث إضافي كما عرفت، فيكون الوزانان واحداً، وليس كذلك.

ثم قال سليمان: فإنّه لم يزل مريداً، قال: **(يا سليمان، فإرادته غيره؟)** قال: نعم، قال: **(فقد أثبتّ معه شيئاً غيره لم يزل)**، قال سليمان: ما أثبتُّ؟ قال الرضاعليه السلام: **(أهي محدثة؟)** قال سليمان: لا ماهي محدثة، إلىٰ أن قال لهعليه السلام: **(بل هي محدثة)**، فإنّ الشيء إذا لم يكن أزلياً

---

(١) «هدي العقول» ج٧، الباب السادس والعشرون.

(٢) «التوحيد» ص٤٤٥، ح١. (٣) «الاحتجاج» ج٢، ص٣٦٧.

(٤) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٨٣، ح١. (٥) لم نعثر عليه في «بصائر الدرجات».

(٦) في الأصل: «يتعلّق».

كان محدثاً وبالعكس.

قال سليمان: إرادته منه، كما أنّ سمعه وبصره وعلمه منه.

قال الرضاعليه السلام: (فإرادته نفسه؟)، قال: لا، قال: (فليس المريد مثل السميع والبصير) قال سليمان: إنّما أراد نفسه، كما سمع نفسه، وأبصر نفسه، وعلم نفسه.

قال الرضاعليه السلام: (ما معنىٰ أراد نفسه؟ أراد أن يكون شيئاً، أو أراد أن يكون حيّاً أو سميعاً أو بصيراً أو قديراً؟)، قال: نعم، قال الرضاعليه السلام: (أَفَبإرادته كان كذلك؟)، قال سليمان: نعم[1]، قال الرضاعليه السلام: (فليس لقولك: أراد أن يكون حيّاً سميعاً بصيراً معنىً، إذا لم يكن ذلك بإرادته)، قال سليمان: بلىٰ قد كان ذلك بإرادته»، فضحك المأمون والرضاعليه السلام.

ثم قال الرضاعليه السلام: (أخبرني عنك وعن أصحابك تكلّمون الناس بما يفقهون ويعرفون؟ أو بما لا يفقهون ولا يعرفون؟) قال: بل بما يفقهون ويعرفون.

قال الرضاعليه السلام: (فالذي يعلم الناس أنّ المريد غير الإرادة، وأنّ المريد قبل الإرادة، وأنّ الفاعل قبل المفعول، وهذا يبطل قولكم: إنّ الإرادة والمريد شيء واحد).

أقول: وجّه الاستدلالَ والعمومَعليه السلام .

ثم قال سليمان: «جُعلت فداك ليس ذلك منه علىٰ ما يعرف الناس ولا علىٰ ما يفقهونه.

قال الرضاعليه السلام: (فأراكم أدّعيتم علم ذلك بلا معرفة، وقلتم: الإرادة كالسمع والبصر، إذا كان ذلك عندكم علىٰ مالا يعرف ولا يعقل)، فلم يحر جواباً».

فلو كان لها معنىً ذاتي، لفصّل الإمامُ ولم يُجمل، ومعلوم أنّ جعلها مثل السمع، ينافي قوله: إنّها علىٰ خلاف ما يعقل، فهذا القطع.

«ثم قال الرضاعليه السلام: (يا سليمان، هل يعلم الله جميع مافي الجنّة والنار؟)، قال سليمان: نعم.

قال: (فيكون ما علم الله أنه يكون من ذلك؟) قال: نعم.

قال: (فإذا كان حيّاً لا يبقىٰ منه شيء إلّا كان، أيزيدهم أو يطويه عنهم)، قال سليمان: بل يزيدهم، قال: (فأراه في قولك قد زادهم مالم يكن في علمه أنه يكون) قال: جُعلت فداك فالمزيد لا غاية له.

قال: (فليس يحيط علمه عندكم بما يكون فيهما، إذا لم يعرف غاية ذلك، وإذا لم يحط علمه

---

(١) في «عيون أخبار الرضا»: «قال: نعم» وفي «التوحيد» و«الاحتجاج»: «قال: لا».

بما يكون فيهما، لم يعلم ما يكون فيهما، قبل أن يكون، تعالىٰ الله عن ذلك علوّاً كبيراً).

قال سليمان: إنّما قلت: لا يعلمه الله، لأنه لا غاية لهذا، لأنّ الله عزّ وجلّ وصفها بالخلود، وكرهنا أن نجعل لهما انقطاعاً.

قال الرضاﷺ: (ليس علمه بذلك بموجب لانقطاعه عنهم، لأنه قد يعلم ذلك ثم يزيدهم ثم لا يقطعه عنهم.

ولذلك قال الله تعالىٰ في كتابه: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُم جُلُوداً غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾[١].

وقال لأهل الجنة: ﴿عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾[٢]، وقال تعالىٰ: ﴿وَفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ * لا مَقْطُوعَةٍ وَلا مَمْنُوعَةٍ﴾[٣]، فهو عزّ وجلّ يعلم ذلك، ولا يقطع عنهم الزيادة، أرأيتَ ما أكل أهل الجنّة وما شربوا، ليس يخلف مكانه؟)، قال: بلىٰ، قال: (أ فيكون يقطع ذلك عنهم وقد أخلف مكانه؟) قال سليمان: لا، قال: (فكذلك كلّ ما يكون فيها إذا أخلف مكانه، ليس بمقطوع عنهم)، قال سليمان: بل يقطعه عنهم ولا يزيدهم، قال الرضاﷺ: (إذن يبيد ما فيها، وهذا ياسليمان إبطال للخلود، وخلاف للكتاب، لأنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿لَهُمْ مَا يَشَاؤُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾[٤].

ويقول: ﴿عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾[٥] ويقول: (وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ)[٦].

ويقول: ﴿خَالِدِينَ فِيها أبداً﴾[٧].

ويقول ﴿وَفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ * لا مَقْطُوعَةٍ وَلا مَمْنُوعَةٍ﴾[٨] فلم يحر جواباً.

وفيها قال سليمان: إنّها كالسمع والبصر والعلم.

قال الرضاﷺ: (لا بأس، أخبرني عن معنىٰ هذه، أمعنىً واحد أم معانٍ مختلفة؟) قال سليمان: معنىً واحد، قال الرضاﷺ: (فمعنىٰ الإرادات كلّها معنىً واحد؟)، قال سليمان: نعم، قال الرضاﷺ: (فإن كان معناها معنىً واحداً كانت إرادة القيام إرادة القعود، وإرادة الحياة إرادة الموت، إذا كانت إرادته واحدة لم يتقدّم بعضها بعضاً، ولم يخالف بعضها بعضاً، وكانت شيئاً واحداً)، فقال: بل مختلف.

---

(١) «النساء» الآية: ٥٦.
(٢) «هود» الآية: ١٠٨.
(٣) «الواقعة» الآية: ٣٢ - ٣٣.
(٤) «ق» الآية: ٣٥.
(٥) «هود» الآية: ١٠٨.
(٦) «الحجر» الآية: ٤٨.
(٧) «البيّنة» الآية: ٨.
(٨) «الواقعة» الآية: ٣٢ - ٣٣.

فقال: (أخبرني عن المريد، أهو الإرادة أم غيرها؟)، فقال: بل هو الإرادة، فقال عليه السلام: (فهو عندكم مختلف، إذا كان هو الإرادة)، قال: ليس الإرادة المريد، فقال عليه السلام: (فمحدثة، وإلّا فمعه غيره).

أقول: لو كانت الإرادة الإجمالية عين الذات، كان المريد مختلفاً، إذ الإرادة كلّ شيء غير إرادة الشيء الآخر، وأيضاً العلم بالأصلح شرط تحقّق الإرادة، وكذا العلم بالمفسدة والكراهة، لا أنه نفس الإرادة، وإلّا فلنجعل الكراهة أيضاً.

ومنها: «قال سليمان: إنّ إرادته علمه، قال الرضا عليه السلام: (فإذا علم شيئاً فقد أراده) قال سليمان: أجل، قال: (وإذا لم يُرده لم يعلمه)، قال سليمان، أجل، قال: (من أين قلت ذلك؟ وما الدليل على إن أراده عَلِمه؟ وقد يعلم بما لا يريده أبداً، وذلك قوله تعالى: ﴿وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوحَيْنَا إِلَيْكَ﴾[1] فهو يعلم كيف يذهب به وهو لا يذهب به أبداً)[2].

أقول: فلو كان قسم من الإرادة العلم الذاتي، لم ينبغِ أن ينفيه الإمام عليه السلام، ويستدلّ عليه بقوله تعالى، وقد يعلم ألّا يريده أبداً؛ لاستلزامه اجتماع النقيضين، لأنّ العلم لما كان غير الإرادة كان معنى هذا الكلام قد يريد ما لا يريده أبداً، فاجتمعت الإرادة مع عدمها.

لا يقال: معنى كون العلم عين ذاته إذ ذاته مبدأ الانكشاف للأشياء، أعمّ من أن يكون انكشاف وجودها أو عدمها، وما لم يرده تعالى يصدق عليه أنه يكشف عنه عدمه، فيصير معنى هذا الكلام: يكره مالا يريده أبداً، ولا استحالة فيه، ولا اجتماع نقيضين.

قلنا: هكذا يجعل في ما إذا جعل المدّعى نفي كون الإرادة التفصيلية عينا، وهو عليه السلام يقول [لسليمان][3] على رأيكم، إرادته وجود زائد مثلاً، غير علمه تعالى، لأنه قد يعلم ما لا يريده، أي وجود زائد.

[فقال][4] له عليه السلام: كيف يعتبر هذا دليلاً على مطلوبك؟ والمراد بهذه العبارة، أي يعلم وجود [زائد][5] لا يريده، أنّ الله تعالى يكره مالا يريده، أي وجود زائد فلا يكون دليله، فتأمّل.

---

(١) «الإسراء» الآية: ٨٦.

(٢) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٨٣ – ١٨٩؛ «التوحيد» ص٤٤٥ – ٤٥٢؛ «الاحتجاج» ج٢، ص٣٦٧.

(٣) في الأصل: «مع سليمان».

(٤) في الأصل: «فيقال».

(٥) في الأصل: «زاعم».

بل كلامه هنا صريح في الإرادة الذاتية، مع عدم تسليم معنىٰ انكشاف عدمه، فتأمّل في ما أشار له عليه السلام من الأدلّة الدالّة علىٰ المغايرة من غير تفصيل، بل أكثر، فما مراد السائل فيها العينية، فأين القول بأنها عين العلم؟

وفي حديث الإهليلجة المشهور عن الصادق عليه السلام ـ بعد أن قال الطبيب: أخبروني عن إرادته؟ ـ فقال: (**إنّ الإرادة من العباد: الضمير، وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، وأمّا من الله فالإرادة للفعل: إحداثه، إنّما يقول له: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ بلا تعب ولا كيف**)[١] انتهىٰ، وستسمع مثله.

فما أدري ما الذي أوجب للعلماء أن يخالفوا الروايات المتطابقة المشهورة المشتملة علىٰ البرهان المتنوّع النافي لكون الإرادة عين الذات مطلقاً، بيّن [البطلان][٢] ودافع للعينية، خصوصاً ولم يتعرّضوا لغيره في حديث أصلاً كما سمعت وستسمع .

أمّا الحديث الحاكم أنّ لله [إرادتين][٣] فستسمع[٤] معناه في باب الإرادة، بل قبل إن شاء الله تعالىٰ، فإن كان من حيث إنّها كمال ـ وهو ثابت له بذاته بحقيقة الكمالية ـ فهي فعل، أي وجود عين جهة اليمين من المعلول الأوّل، فلا تمايز في الجعل وحقيقته، [و] الوجود بكماله ثابت له، وليست قائمة به تعالىٰ، إلّا قيام المعلول بالعلّة.

وإن كان حذراً من التسلسل فغير لازم، إذ لا يجب أن يكون كلّ فعل بإرادة حتى نفسها، لأنها نفس الإبداع، مخلوقة بنفسها، واعتبر [بالنيّة][٥] في الصلاة، فالنيّة عمل، عمل شرط العبادة أو شطر، بل هي روح العمل وهي كالجسد، ولا عمل إلّا بنيّة، فالنيّة إمّا تحدث بنفسها من غير حاجة إلىٰ نيّة أخرىٰ، أو التسلسل إلىٰ مالا نهاية، وهو محال، فافهم، فليس قبل المشيئة إلّا العلم والقدرة الذاتيان، أو الزائدان في الممكن .

وفي باب المشيئة والإرادة من كتاب التوحيد، عن محمد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: (**المشيئة مُحدَثة**) الحديث[٦].

وفيه عن سليمان بن جعفر الجعفري، قال: قال الرضا عليه السلام: (**المشيئة والإرادة من صفات**

---

(١) «بحار الأنوار» ج٣، ص١٩٦. (٢) في الأصل: «باطل».

(٣) في الأصل: «المرويين».

(٤) «هدي العقول» ج٧، الباب السادس والعشرون، ح ٤.

(٥) في الأصل: «بالنسبة». (٦) «التوحيد» ص٣٣٦، ح ١.

الأفعال، فمن زعم أنّ الله تعالىٰ لم يزل مريداً شائياً، فليس بموحّد)[١]، تقديراً علىٰ أنّ الإرادة من صفات الأفعال، إنّ المريد لا يتخلّف عن الإرادة، فإذا كانت قديمة عين الذات، لزم كون العالم [قديماً] وهو المراد منها، ومَن قال بذلك [فـ] غير موحّد، حيث أثبت مع الله شريكاً في القِدم.

الايقاظ [**الخامس**][٢]: وهو أنّ الإرادة فعل الله، ومن صفات الفعل، وعلمه تعالىٰ كان في الصدور، وقيامها بالله قيام صدور، فلا يلزم القول بكونه محلاً للحوادث، ولا يقوم الحادث به، بل قيامها بنا وهي نفس الإيجاد، فتكون كلّية في الإيجاد الكلّي، وهو المعلول الأوّل، وسائر الإرادات منه، وهي تتنوّع حسب الوجودات المقيّدة، فهنا وجود الواجب تعالىٰ، ثم الوجود المطلق، وهو فعل الله وإبداعه ومشيئته، وهي شيء به.

قال الرضا عليه السلام لعمران ـ بعد أن سأله عن الابداع: أَخَلْقٌ هو، أم غير خلق؟ ـ قال الرضا عليه السلام: (**بل خَلْق ساكن لا يدرك بالسكون، وإنّما صار خلقاً، لأنه شيء محدث، والله تعالىٰ الذي أحدثه، فصار خلقاً له، وإنّما هو الله عزّ وجلّ وخلقه لا ثالث بينهما، ولا ثالث غيرهما**)[٣].

وقال له أيضاً: (**إنّ الإبداع والمشيئة والإرادة معناها واحد وأسماؤها ثلاثة**)[٤]، ومثله كثير.

ومن هذا التجلّي وسعت رحمته كلّ شيء، فشملت المشيئة الكلّ، وكانت حتمية وعزمية في التكوين، وكانت أفعال العباد منقسمة لها بحسب مطابقتهم لمشيئته، وعدم تخلّفها، وغير ذلك.

وظاهر أنّه علىٰ هذا التقدير لا يلزم مخالفة للروايات، ولا لزوم شيء من الاعتراضات السابقة، ولا وصفه بالحوادث ولا التسلسل، ولا شيء من مذاهب القائل بالزيادة، ولا خلّوه من الكمال الوجودي، حيث إنها فعل بها يظهر المفعول، وهو الموجودات المقيّدة من العقل إلىٰ التروّي فصحّ (**من زعم أنّ الله لم يزل مريداً فليس بموحد**).

ودفع التسلسلَ والدورَ الإمامُ عليه السلام بقوله: (**خلق الله المشيئة بنفسها وخلق الأشياء**

---

(١) «التوحيد» ص٣٣٧، ح٥. (٢) في الأصل: «الثالث».

(٣) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٧٥، ح١؛ «التوحيد» ص٤٣٨، ح١.

(٤) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٧٣؛ «التوحيد» ص٤٣٥، ح١.

بالمشيئة)[١] وأثبت بها أيضاً قيامها بنفسها، كما أقامها الله، فلا حاجة لفرض غيره.

والقول: بأنّ المراد بها مشيئة العباد كلام مَن لا يفهم الخطاب، كيف وهو يقول: خلق الله الأشياء، وكيف لا تكون كما قلناه، ولم يُسمّ نفسه بها كذلك، كالعلم والقدرة، لم يصحّ ذلك.

وتنقسم إلىٰ ذاتية وعرضية، وستعرف في الأبواب الأُخر إن شاء الله تعالىٰ، زيادة بيان وسبق، فتأمّل وتفقّه، ولا تتبع غلط الرجال ومَن لم يتفقّه.

خَلَق الشيء بنفسه، وهو الإبداع، وينقسم [إلىٰ] إبداع أوّل، وهو المشيئة وعالم الأمر، وإبداع ثان وهو المبدعات المجرّدات، ومحل هذه المشيئة النور المحمدي أوّلاً، فعنهم عليهم السلام: (نحن محالّ مشيئة الله)[٢]، ولم أجد مَن تفطّن واستقام في المشيئة بهذا القول، [إلّا] الصدوق والكليني وبعض المتقدّمين، ولم ينقطع.

ففي كنز الفوائد للكراجكي: «قال المفيد: «هي من الله تعالىٰ نفس الفعل، ومن الخلق الضمير وأشباهه، ممّا لا يجوز إلّا علىٰ ذوي الحاجة والنقص، لشهادة العقول أنّ القصد لا يكون إلّا بقلب، كالشهوة والمحبة، ولا نيّة وضمير وعزم إلّا لذي خاطر يصوّر معها».

ثم قال: «ولمّا تعالىٰ الله عن الحاجة والدواعي والآلات، فمعنىٰ إرادته فخالف، فهي نفس فعله الأشياء، والوصف بها عليه مأخوذ من جهة الاتباع دون القياس، وبذلك جاء الخبر عن أئمّة الهدىٰ عليهم السلام »[٣] انتهىٰ.

والأستاذ الشيخ أحمد الأحسائي[٤] دام ظلّه وفيضه، والسيد قطب في قصيدته المسمّاة بـ«حكمة العارفين» فحكم فيها بحدوثها مطلقاً، وأنّها صفة فعل، فتكون مفعولة له تعالىٰ

---

(١) «الكافي» ج١، ص١١٠، ح٤.

(٢) لم نعثر عليه بهذا اللفظ، وفي «تفسير فرات الكوفي» ص٥٢٩، ما لفظه: (إن الله جعل قلب وليّه وكر الإرادة فإذا شاء الله شئنا)؛ وفي «بحار الأنوار» ج٢٦، ص١٤، ح٢: (نحن إذا شئنا شاء الله، وإذا اردنا أراد الله)؛ وفي ج٥٢، ص٥١، ح٣٥: (وجعل قلوبنا أوعية لمشيئة الله) وفي نفس المصدر ج٩٧، ص٣٤٨، ح٣٤، ما لفظه: (السلام عليك ياحافظ سرّ الله، وممضي حكم الله، ومجلّي إرادة الله، وموضع مشية الله).

(٣) «كنز الفوائد» ج١، ص٨١، بتفاوت صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «شرح المشاعر» ص٣٨٩.

في عدّة مواضع، قال:

وإبـداعـه مـعنىٰ مشـيئته وقـد ... يُـعبَّر عـن مـعنا له بـالإرادة
مشـيئته بـالذات مـحدثة بـه ... وجـود إضـافي لكـلّ البـرية
مشـيئته شـيء ولكـن بـذاتـه ... تـعالىٰ وبـالشيئية الأزليـة
وما كـانت الأشـياء شيئاً بـذاتـها ... ولكـنها قـامت بـنور المشـيئة
مشـيئته قـامت بـه جـلّ شأنـه ... صـدوراً حـدوثاً مـنه لا بـالوساطة
فـقامت جـميع الكـائنات بـذاتـه ... تـعالىٰ بـقيوميّة صـمدية
هـويّاتها ليست بـقيّوم ذاتـها ... ولكـنها قـامت بـتلك الهـوية

كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: (كلّ شي خاشع له، وكلّ شيء قائم به)[1].

وجـوداتـها معنىٰ مشيئته التي ... تكون هـي الإيـجاد فـي كـلّ نشأة
سـتعرف بـالبرهان عـند بـياننا ... وجـوداً إضـافياً لكـلّ البـرية
لقد شاء ما قـد شـاء مـن مـبدعاته ... فصارت به شيئاً بمحض المشيئة
وليست بشيء فـي حـقائق ذاتـها ... ومـن شـاءها شـيئاً بأمـر الحـقيقة
هـوياتها ليست وجـوداً بـذاتـها ... ولكـنّها كـانت بـتلك الهـوية

وقال في موضع آخر منها:

فأمّـا الوجـود الحـقّ جـلّ ثـناؤه ... فـذلك مـوجود بـذات الحـقيقة
لقـد كـان ذات الله شـيئاً بـذاتـه ... وكـان وجـوداً قـائماً بـالهوية
حـقيقته شـيئية أزليـة ... حـقيقية أزليـة بـالأصالة
وأما الوجود المطلق الحادث الذي ... بأنـواره أنـوار كـلّ البـرية
فـذلك فـعل الله جـلّ ثـناؤه ... وجـوداً إضـافياً وعـين الإضـافة
وإن شئت قُل إبـداعُـه جـلّ شأنـه ... ورحـمته رحـمانية ذات وسِـعة
وإن شئت قُل معنىٰ مشيئته التي ... بـها كـان كـلّ الكـائنات الكـثيرة
وإن صـفات الفـعل حـادثة بـه ... تـعالىٰ كـما بـيّنتها غـير مـرّة

(١) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٠٩.

مشـــيئته شـــيء بــه لا بـــذاتـــها — ومـــحدثة بـــالذات لا بـــالوساطة

وشـــاء بـــفيض أقـــدس فـــقدِّس — حقائقها في الغيب أو في الشـهادة

مشـــيئته مـــعنىٰ الوجـــودات كـــلّها — وشـــيئية الأُشـــياء نـفس المشـيئة

فكـــان إذن إبـــداعــه جـــلّ شأنــه — وجـــوداً إضـــافياً لكـــلّ البـــرية

وهـــذا وجـــود مـــطلق هـــو فـعله — مـــحيطٌ بكـــلّ العـالمين الوسـيعة

وآثـــار فـــعل الله جـــلَّ ثـــناؤه — وجودات كلّ الممكنات المشاءة

وآثـــاره كـــانت وجـــوداً مـــقيّداً — بـــــهادية مـــلحوظة بـــإشارة

وجوداتها مـاقد أفـيض لقـول كـن — فكـــان بـــلا لفـــظ وهَـــمٍّ ورويّـــة

ولكـــن وجـــودات العـــوالم كـــلّها — إضـــــافية ظـــــلية بـــالحكاية

كما مرّ في التمثيل من قول سيدي — بـــمنهاج فـــهم الحكـــمة الرضـوية

فتأمّل في ما تلوناه عليك، وهذا النظم فإنّه محض الحقّ الموافق للعقل والنقل، المحقّق [عن][١] الشبهة، والحمد لله رب العالمين.

□ الحديث رقم ﴿١﴾

قوله: ﴿عن عاصم بن حميد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت: لم يزل الله مريداً؟ قال: إنّ المريد لا يكون إلّا المراد معه، لم يزل [الله][٢] عالماً قادراً ثم أراد﴾.

أقول: سبق لك كلام الملّا الشيرازي ومحمد صادق علىٰ هذا الحديث، مع بيان بعض ما يرد عليه، فراجعه أوّل الباب.

[و]غير خفي أنّ الإرادة لا يتخلّف عنها المراد، إذ هي الإحداث المطلق، وهي الوجود، وهو المراد به، فلا تخلّف.

وغير خفي عدم [قرينة][٣] دالة علىٰ أنّ المراد بالإرادة هنا المعنىٰ الحادث، بل تعميم الجواب بعد السؤال بـ«لم يزل» دالّ علىٰ الشمول للإرادة من حيث هي، ولعدم ما يدلّ

(١) في الأصل: «ظن».

(٢) من المصدر.

(٣) في الأصل: «قرينيته».

عليه، وما عسىٰ أن يوهم من بعض الأحاديث ستسمع مافيها.

وقولهعليه السلام: (لم يزل الله عالماً قادراً، ثم أراد)، ليس فيه دليل علىٰ أنّ إرادته قائمة به ـكما تقول الأشاعرة ـ نعم دالّ علىٰ حدوثها، فهي قائمة به قيام صدور، لا عروض ـكما تقوله عامّة الأشاعرة والمعتزلة ـ فلا تسلسل، لما عرفت.

وفي بعض النسخ: (إلّا المراد منه)، فيكون (المراد) متعلّقاً بـ (مريد)، فإذاكان [المراد][١] لا يكون إلّا المريد معه، أو إلّا سبب المريد معه، والله ليس معه غيره مطلقاً، فلا يصحّ كونها عين ذاته، وإلّاكان معه غيره.

قيل: قد تحصل الإرادة، ولا يحصل معها المراد كما نريد فعلاً، لا يكون إلّا بعد.

[قلنا][٢]: العزم إرادة لما في الضمير، فلا تأخّر، بل هو موجود هنا، إلّا أنّ وجوده الخارجي متأخّر مع الإرادة الخارجية، وهي تحريك العضلة له، فإرادة العبد قسمان ـكما ستعرفه ـ ولا يتخلّف المراد عنهما، لكن الواجب لا ضمير له ولا تصوّر، وليست بالنسبة له إلّا الإحداث، ولا حاجة إلىٰ إثبات إرادة للإرادة الذهنية، فافهم.

❑ الحديث رقم ﴿٢﴾

قوله: ﴿عن بُكَير بن أعين، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام : علم الله ومشيئته هما مختلفان، [أو متّفقان][٣] فقال: العلم ليس هو المشيئة، ألا ترىٰ أنك تقول: سأفعل كذا إن شاء الله تعالىٰ، ولا تقول: [سأفعل][٤] كذا إن علم الله. فقولك: إن شاء الله دليل علىٰ أنه لم يشأ. فإذا شاء كان الذي شاء كما شاء﴾.

[أقول:][٥] رواه الصدوق في التوحيد[٦]، في باب صفات الذات وصفات الأفعال، كالحديث السابق أيضاً.

---

(١) في الأصل: «المريد».
(٢) في الأصل: «قولنا».
(٣) من المصدر.
(٤) في الأصل: «أفعل».
(٥) في الأصل: «قوله».
(٦) «التوحيد» ص١٤٦، ح١٦.

ولا يخفىٰ أنّ السائل سأل: هل علمه ومشيئته شيء واحد معنىً - [فهي][(١)] العلم - أم مختلفان؟ ولا يصحّ أن يكون سؤاله عن الإرادة الحادثة بمعنىٰ [الايجاد][(٢)] لا التي هي عين الذات والداعي، إذ لا قرينة في سؤاله، ولعدم التفصيل من الإمامعليه السلام، بل هي بهذا المعنىٰ ليست بمحلّ توهّم العينية، ولا يخفىٰ وجه الاستدلال به، كما [مرّ] لك البيان.

فلو كانت الإرادة قديمة عين الذات لما صحّ التعليق علىٰ [أن][(٣)] تقول: إن شاء الله، ولا يصحّ ذلك في العلم*، فدلّ علىٰ أنه غيرها، وإلّا فيتّحدان مصدوقاً، إذ لا فرق في صفات الذات بوجهٍ، لصحّة: (لم يزل الله عالماً) وعدم صحّة (لم يزل مريداً).

فدلّ علىٰ أنّ مطلق المشيئة حادثة و[يدلّك][(٤)] علىٰ هذا - كما عرفت - أنّ المختار هو الذي يفعل عن علم وقدرة، فهو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل.

فقول: «إن شاء» دلّ علىٰ أنها حادثة وقول: «فعل» دلّ علىٰ أن المقدور لا يتخلّف عن المشيئة، وهي متأخّرة عن الذات ذاتاً، لا لعدم كون الصفة وظهور الظاهر بما ظهر عين الذات والمظهر، وإلاّ فلا ظهور وإظهار، هذا خلف. وأشار إلىٰ ذلك الإمامعليه السلام بقوله: (فقولك: إن شاء الله دليل)... إلىٰ آخره، فافهم.

أمّا ما استظهره الشارح محمد صالح هنا بـ«أنّ المراد بهذه المشيئة: الإرادة الحادثة، التي هي نفس الذات وعين علمه بالخيرات، والمغايرة بينها والعلم الذاتي ظاهرة»[(٥)]، فلا دليل يدلّ عليه من الحديث، ولا غيره ولا من العنوان، وكذا آخر الحديث، لا كما قال، وإنما جعله علىٰ ذلك تبع الغير بغير تدبّر، [وفهم][(٦)] للمراد، بل بإرجاع الحديث إلىٰ قواعد وهمية، فخصّصوا الإرادة في الحديث بالخاصّة لا الذاتية.

وبعض الطلبة قال: «المراد بالإرادة فيها: الذاتية، وكذا العلم، وهما واحد حقيقةً ومصدوقاً، ويُميَّزان بحسب المفهوم، كالإنسان بالنسبة إلىٰ الحيوان الناطق».

---

(١) في الأصل: «فان».
(٢) في الأصل: «الاحاد».
(٣) في الأصل: «بأن».
(*) أي لا يصحّ أن تقول: «إن علم الله» بدل «إن شاء الله».
(٤) في الأصل: «بذلك».
(٥) «شرح المازندراني» ج ٣، ص ٣٤٦.
(٦) في الأصل: «فافهم».

وهذا [ساقط][١] من وجوه لا يعلمها إلاّ الله، والمشار له كذلك، كالتائه في الكلام، تارة تبع الملّا ـ وهو أكثر حالاته ـ وتارة المتكلّمين، وتارة نادرة يتوقّف، فلو كان [البرهان][٢] كما قال، لما استدلّ الإمام للسائل بما ذكره، فإنّه يدل علىٰ [القدم] الأمري.

وثانياً: ما ذكرت يوجب التركيب الذاتي، فالمفهوم آية المصدوق ومصدوقه، وإلّا فهو [كاذب][٣] لو خالف، وهو محال، ويوجب اختلاف الجهة فيه وغير ذلك، ونقول أيضاً: إن اعتبرت الإرادة عين المراد ليست عين العلم الانطباقي، والفرق ظاهر، وكذا في غيره، فتدبّر.

قوله: ﴿ وعلم الله السابق المشيئة[٤] ﴾.

أقول: (علم الله) مبتدأ و(السابق للمشيئة) خبره، من قبيل: زيد حَسَنُ الوجه، أي علم |الله| سابق علىٰ مشيئته تعالىٰ، فالمشيئة ـ بالجرّ ـ من باب إضافة الصفة لمفعولها، أو بنصبه مفعولاً للصفة.

وفي بعض النسخ: (سابقُ المشيئة) بغير تعريف الصفة، و(المشيئة) منصوب بالمفعولية بها، ويحتمل الجرّ حينئذٍ أيضاً.

وفي بعض النسخ: (السابق للمشيئة) بأل واللام الجارّة للمشيئة. وفي بعض كذلك بدون تعريف سابق. ويحتمل الرفع في (المشيئة) خبراً لـ(علم)، بمعنىٰ الانطباق، وهو فعل المعلوم وإن تقدّمه باعتبار، وحينئذٍ يكون دليلاً علىٰ أنّ العلم عين المعلوم، إذ له اعتبار آخر به قبل، وبآخر بعد، وهو نفسه، وإن اعتبرت العلم الذاتي، فهو سابق علىٰ المشيئة وعلىٰ المُشاء بطريق أولىٰ، ويعلم [بكل][٥] شيء في مقام كونه لا في ذاته، إذ لا معلوم معها بوجه أصلاً.

وعلىٰ كلّ تقدير فلا فرق معنىً، وهو كالنتيجة للسابق، حيث بيّن عليه السلام المغايرة، فدفع

---

(١) في الأصل: «مناقظ». (٢) في الأصل: «الابرهنا».

(٣) في الأصل: «كاب».

(٤) في المصدر: «للمشيئة» وما أثبتناه طبق لنسخة الشارح.

(٥) في الأصل: «به كل».

بهذا توهّم أن يكون علمه تعالىٰ حادثاً بإثبات سبقيّته للمشيئة، فلا يكون علمه حادثاً.

والأحاديث الدالّة علىٰ سبق العلم للمشيئة كثيرة، ظاهرة من الأبواب الآتية فيها، وفي الخبر وغير ذلك.

أمّا منع الشارح[1] من إرادة المشيئة الذاتية من السؤال، لأنها عينية، وهذه نفس الايجاد حادثة فمصادرة وتبع للغير من غير تحقيق.

فإذن سؤال السائل بقوله: علم الله ومشيئته هما مختلفان أم متّفقان؟ أي هذه الإرادة قديمة عين علمه ـ تعالىٰ ـ الذاتي، أو علم ـ تعالىٰ ـ حادث انفعالي حال حصول الإرادة؟ وأحاديثه نفي لها، وإثباتُ المغايرة وسبق العلم لها يدفعها، إذ بينهما تلازم، فتدبّر.

ومثل هذا الاستدلال ما سمعته في محاجّة سليمان المروزي للرضاعليه السلام، حيث قال عليه السلام: **(إنّما قلتم: حدثت الأشياء واختلفت، لأنه شاء وأراد، ولم تقولوا: حدثت الأشياء واختلفت، لأنه سميع بصير، فهذا دليل علىٰ أنها ليست مثل سميع ولا بصير ولا قدير)**[2].

ولك أن تفسّر العلم ـ في الحديث ـ بالحادث الانطباقي، وهو نفس المعلوم، وهو باعتبار قبل المعلوم أيضاً، سابق علىٰ أسباب الفعل السبعة بوجه، بل علىٰ كلّ معلوم، وباعتبار لاحق وباعتبار هو هو، وهذا بحسب الحقيقة والذات، وعلىٰ كلّ فلا منافاة، والمطلوب حاصل: حدوث الإرادة وأنها غير العلم، لا كما يقوله الأكثر ردّاً علىٰ الله ورسوله صلى الله عليه وآله.

وقال الملا الشيرازي في شرح الحديث: «المشيئة ـ مهموزة ـ الإرادة، وقد شئت الشيء أشاؤه. فرّق عليه السلام بين علم الله ومشيئته بوجهين:

أحدهما: أنّ الإنسان يقول: سأفعل كذا إن شاء الله، ولا يقول: سأفعل كذا إن عَلِم الله.

والثاني: أنّ قولك: إن شاء الله، يدلّ بمفهومه علىٰ أنه لم يشأ في الواقع، أو لم يكن لنا علم بأنه شاء، مع علمنا بأنه عالم بكلّ شيء، وبأنه إذا شاء شيئاً كان الذي شاء كما شاء.

فظهر أنّ علمه عينُ مشيئته، وأنّ علمه الأزلي سابق للمشيئة، لكن يجب أن يعلم أنّ لله مشيئة أزلية إجمالية، هي عين ذاته وعين علمه الأزلي الإجمالي، وبتلك المشيئة شاء كلّ

---

(١) «شرح المازندراني» ج ٣، ص ٣٤٨.
(٢) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٨٣، ح ١.

خير ومصلحة ونظام في العالم، ومن الخيرات التي في العالم ما يلزمها شرور قليلة لو لم توجد لأجلها، كان يلزم حينئذٍ شرور كثيرة، فهذه الشرور والآفات التي في عالمنا داخلة في مشيئة الله الأزلية بالعرض، وعلىٰ سبيل التبع لا بالذات ولا علىٰ سبيل القصد الأول.

فكما أنّ لعلمه تعالىٰ مراتب فكذا لإرادته ومشيئته، وهذا الفرق الذي ذكره عليه السلام بين العلم والمشيئة ليس في وجودهما السابق الأزلي، بل في مفهوميهما، أو في بعض متعلّقاتهما، أو أكوانهما التفصيلية، والله أعلم»[١].

أقول: الظاهر من الحديث أنه عليه السلام ذكر الفرق بوجه، وإن أمكن بالآخر أيضاً، لكن الكلام علىٰ هذا اللفظ.

ولا خفاء في أنّ دليله عليه السلام عامّ للإرادة من حيث هي هي، ولو كان لها معنىً آخر أزلي لما غفل عنه وتركه، مع أنّ دليله الفارق به يشمله، لو كان كما يظنّ الملّا لكان من أظهر الأدلّة علىٰ عدم استحقاقه لمنصب الإمامة، من وجوه هو مبرّأ عنها.

قوله: «لكن يجب»... إلىٰ آخره، لم أعرف أنّ الموجب للوجوب إلّا تصحيح قواعد مجتثّة، والردّ علىٰ الله ورسوله صلى الله عليه وآله - ومثل هذا يجب اطّراحه وعدم التعريج عليه - والردّ لما أفاده الرسول صلى الله عليه وآله وآله عليهم السلام لعباده، وما بعد الحقّ إلّا الضلال، وهم أهل الحقّ، فكيف والبرهان الوجداني عليه قائم ممّا ذكره الإمام عليه السلام في هذا الحديث وغيره؟ وانظر إلىٰ معارضة الجاهل لمحض الدليل الواضح بالمنع المجرّد، والدعوىٰ التي لا دليل عليها.

قوله: «وهذا الفرق»... إلىٰ آخره، بطلانه ظاهر فتأمّله.

وقال **الكاشاني** في الوافي: «مختلفان أو متّفقان، أي معنيان متغايران أو عبارتان عن معنىً واحد، (دليل علىٰ أنه لم يشأ) أي لم يشأ بعد، والمراد بالمشيئة هنا: الإحداث والإيجاد ومغايرتها للعلم واضحة، وأمّا المشيئة بمعنىٰ كون ذاته بحيث يختار ما تختار، ومغايرتها للعلم بالاعتبار، و(علم الله السابق المشيئة) أي «علمه سابق علىٰ مشيئته، فعلم الله مبتدأ و(السابق المشيئة) خبره - وهذا كما يقال: زيد الحسن الوجه»[٢].

أقول: المعنىٰ الذي أثبته للمشيئة لا مستند له، فيُردّ له وعليه، ولا معنىٰ لها غير الأول، لكنّه ليس اعتبارياً، بل أقوىٰ الأشياء تحقّقاً، لأنه خلقه الله بنفسه وخلق الأشياء به.

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص٢٢٤ - ٢٢٥، صحححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الوافي» المجلد ١، ص٤٥٧، صححناه علىٰ المصدر.

وأمّا قوله: «وأما المشيئة بمعنىٰ كون ذاته»... إلىٰ آخره، فتكون هي العلم، [فـ]باطل وليس هو موجداً لذاته بحسبها، بل فاعل بظهور الفاعلية التي أوجدها بنفسها بغير كيف، وستعرفه من حديث ابن أُذينة[1] وغيره، لكن هذا الذي أوجب لهم ما أوجب من القول بعينيّة الإرادة، وجعلهم سبباً ورابطة بين الله وخلقه [وثبوت غيره معه في الأزل][2] ولو اعتباراً.

العجب من كلام هذا الرجل، إذا كانت الإرادة مغايرة للعلم اعتباراً، فنقول له: هل حدثت هذه المغايرة في الذات وصفتها لمّا خلق الله اعتبارك الحادث؟ فقسته بنفسك وصفاتها وشبَّهتَه بها، وأجريت عليه ما هو منزّه عنه، ولا يصل إليه، وعاد له ما منه بدأ واستكمل به، أو ذلك علىٰ أنه كذلك، فتكون إرادته وهي كذلك، فتغاير العلم في نفس الأمر وتحقيقاً، فتكون حادثة، وهو المطلوب أو لا يكون كذلك، فالاعتبار باطل وكذب وحكم علىٰ الذات به، وهو محال.

وهذا يَرِدُ عليهم في عدّة مسائل، لإجرائهم العموم المفهومي، والمفهوم وأحكامه علىٰ الله تعالىٰ وتقدّس.

ولا يخفى أنّ كلام الإمام عليه السلام هنا إن لم [يكن] صريحاً في نفي أن يكون معنىٰ المشيئة [ذاتياً][3] هو العلم، فلا تحكم، بل ولا ظاهر في كلامهم مطلقاً، ويكون من قبيل المعمّىٰ وأنهم عليهم السلام لا يقصدون البيان لمن سألهم ولا طريق الهدى له، وليس كذلك، فسواء إن قلت: المراد بالعلم الذاتي، أو الفعلي الانطباقي، ليس هو المشيئة، ودليله عليه السلام علىٰ ذلك عقلي حكمي، لا يقبل التخصيص، فالقول بأنّ لها معنىٰ آخر هو العلم الذاتي يبطله، وكذا تنزيله علىٰ الكاشاني وأمثاله، معارضة للعقل والنقل، بلا دليل، فتدبّر.

وقال محمد صادق في شرح الحديث: «أوّل ما يتعلّق بفعل الشيء أو تركه، في الفاعل المختار، هو العلم، ثم من الله تعالىٰ المشيئة، وهنا الشوق، ثم تترتّب عليه الإرادة والعزم لفعله أو لتركه، فالمشيئة بعد العلم، وليست عين العلم، والعلم لا نقيض له في الوجود في الله تعالىٰ، بخلاف المشيئة، فالعلم صفة ذاتية، والمشيئة صفة فعل، وصفة عمل علىٰ

---

(١) هو الحديث الرابع من هذا الباب.

(٢) في الأصل: «وثبوت معه في الأزل غيره».

(٣) في الأصل: «ذات».

الاصطلاح المذكور، وكلّها في الله تعالىٰ شيء واحد، والتغاير اعتباري، وفينا كلّ منها مغاير للآخر، إلّا الشوق والإرادة، فالشيء الواحد باعتبار صفة ذاتية، وباعتبار آخر صفة فعل في الله تعالىٰ».

أقول: العلم لا يتعلّق به فعل أو ترك، فهو نفس المعلوم في الحادث والقديم، بغير مغايرة فيه حتىٰ اعتباراً، وبه أسباب الفعل والمفعول.

والمختار هو مَن إذا شاء فعل وإذا شاء الترك ترك، [لأنه][1] إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وإذا كان للمشيئة نقيض فلا تكون عين العلم بوجه، ولا تكون كلها في الله واحدة، كما هو ظاهر، والتغاير الاعتباري يوجب الحقيقي في المصدوق والذات، وإلّا فهو كذب كما عرفت، [وكثيراً][2] ما يقولون ذلك في الذات وصفاتها، فيجرون فيها ما هو في أنفسهم، فيقيمون فيه آية الحدوث والإمكان، وهو محال.

ولا يكون الشيء الواحد في الله بوجه صفة ذاتية، وبوجه آخر صفة الفعل، إذ لا رتبة تستجمعها ولا وجود، وصفة الفعل دليل [علىٰ][3] الذات، وصفة الذات مدلول ومؤثر، فلا يتّحدان بوجه، كالعلم الذاتي والقدرة، إذ لا مقدور ولا معلوم مطلقاً، والعلم الفعلي الحادث، وهو إذ معلوم ومقدور إمّا إمكان أو كون، والمشيئة نفس الفعل والإحداث، ولا معنىٰ لها ذاتياً.

قال: «وقال بعض المحقّقين: إنّ الإرادة كمال الشوق، وليست مغايرة له فينا، وقد يكون العلم مع المعلوم ومتّحداً به فينا كتصوّراتنا، فإنّ كل تصوّر علم، ولو كان مسبوقاً بعلم يلزم أن يكون مسبوقاً بتصوّر آخر، وهكذا يلزم التسلسل في التصوّرات وهذا أيضاً، ولا يلزم أن لا يوجد معلوم للتصوّرات الأُخر، فيبقىٰ العلم بلا معلوم، بل ذلك التصوّر من وجه معلوم ومن وجه علم.

وأمّا سائر أفعالنا [فـ]مسبوقة بعلم، والله تعالىٰ أفعاله ليست مسبوقة بعلم، بل وجودها عين العلم، لأنّ العلم منكشف بذاته، أو سبب الانكشاف، والوجود منكشف بذاته، وكاشف للماهيات، وليس سبب الانكشاف إلّا الوجود، فالعلم هو الوجود، فوجود المعلوم عين علمه التفصيلي لله في العباد، فالعلم والوجود أمر واحد، والتغاير اعتباري،

---

(١) في الأصل: «لانها».

(٢) في الأصل: كلمة غير مقروءة.

(٣) في الأصل: «و».

ووجود المعلول عين وجود علّته بدليل التناسب والارتباط، فكلّ وجـود عـلم، ووجـود [المعلول][1] في العباد مسبوق بوجود علّته، فوجود المعلوم مسبوق بالعلم بهذا الوجه، فوجود المعلوم في العباد من وجه مع العلم، ومن وجه مسبوق بالعلم.

ثم الاقتضاء في الله تعالىٰ عبارة عن كون وجوده تـعالىٰ مسـتلزماً للـمعلول بـالقدرة والاختيار اللذين هما عين ذاته تعالىٰ، والكون وجود، فالاقتضاء أيضاً عين ذاته، فالاقتضاء والعلم في الله تعالىٰ واحد، والتغاير بل اعتباري ـ كما قلنا ـ فتدبّر، فهاهنا مفهومات العلم والمشيئة والإرادة.

والعلم وجوده تعالىٰ من حيث إنّه انكشاف، والمشيئة من حيث اقتضاء الوجود ـ تعالىٰ ـ وجودَ المعلول، والإرادة من حيث ترجيح وجود المعلول علىٰ عـدمه، وبـالعكس بـعد الاقتضاء، من حيث إنّه اقتضاء اعتباراً، فليست المفهومات مستندة إليه تعالىٰ مـن جـهة واحدة، فلا صدور للكثير عن الواحد، بل تعتبر أولاً العلم بأنه وجود، وثانياً المشيئة بأنّها كون اقتضاء الوجود شيئاً، وثالثاً الإرادة بأنها كون مرجّح الوجود علىٰ عدمه أو بالعكس، فيترتّب المشيئة علىٰ العلم، والإرادة علىٰ المشيئة، مع أنّ الكلّ واحد، فتدبّر».

أقول: قوله: «وقال بعض المحقّقين»... إلىٰ آخره، الشوق فينا يغاير الإرادة، ولا كلام معه هنا، والعلم فينا نفس المعلوم، سواء فيه الصورة الذهنية والحقيقة الخارجية، وبـنحو مـا أبطل به المغايرة في الصور الذهنية يجري في الحقيقة الخارجية، مع أنّ لا تـفاوت فـي العلم، فإن كان صورة ففي الكلّ، أو نسبة أو نفس المعلوم وهكذا، وكما أنّ علم الله سابق سائر أفعالنا، فكذا متصوّراتنا.

قوله: «والله تعالىٰ أفعاله ليست مسبوقه»... إلىٰ آخره، العلم الذاتي بسـبب انكشـاف المعلوم، وهو بحقيقته كذلك في مقامه، فهو نفس المـعلوم، لكـنّه ليس عـلم الله الأزلي الذاتي.

نعم، بذاته يظهر كونه وحدوده في مكانه، بحسب الإمكـان والكـون، وليس وجـوده وجود علّته أو انكشافه في مقام انكشاف علّته لعلّته.

أو العلم والوجود واحد، لا تغاير بينهما حتّىٰ اعتباراً في العلم الواجبي الذاتي وفي علم

---

(١) في الأصل: «المعلوم».

الحادث للفعلي والانفعالي الوجودُ فيه مغاير للعلم اعتباراً، وفي نفس الأمر عند التحليل، وبالنظر إلىٰ جهته.

قوله: «ووجود المعلول»... إلىٰ آخره، نعوذ بالله من هذا الضلال، وكيف يكون وجود المعلول وجود علّته؟ فإذن لا علّة ولا معلولاً ولا أثر ومؤثّراً، وعنده كذلك في نفس الأمر، لقوله بوحدة الوجود، فالخلق هو الله [وحدّوه][1] بحسب الماهية [بحقيقته][2] تعالى، فهو الله إذا جُرِّد عنها.

ولا مناسبة بينه وخلقه ولا ارتباط بوجه، لا ذاتاً ولا عرضاً، وهذا هو السبب في ما ارتكبوه من المسائل الضلالية في العلم، والمفاهيم العامة الشاملة ـ أو الأعيان أو الوجود المطلق أو الصور الأزلية، كلّه لربط العالم بذات الله، وكلّه ضلال وكفر ليس من الحق في شيء، فهذا أصل اعتقاده في المبدأ والمعاد، فبطلانه بديهي، فيبطل كلّ ما فرّع عليه، بل يكون علم العباد هو علم الله تعالىٰ.

وما يتوهّم من التعدّد ـ كما يتوهّم من تكثّر الوجود هذا ـ لازم هذا الدليل الشيطاني، وما يتفرّع عليه من المفاسد لا تحصىٰ، فلنعرض عنه، فليس هو من المذهب، بل من أهل التصوّف وإليهم، وقد أوضحنا بطلانه في غير موضع من هذا الشرح.

قوله: «ثمّ الاقتضاء في الله تعالىٰ»... إلىٰ آخره، مراده بهذا إثبات كون الإرادة عين العلم الذتي، فهي عين الذات، ومهّد أوّلاً أنّ اقتضاءه الإيجاد الذاتي، فهو أوجد الأشياء بذاته وفعلها، لكن نقول له: إذا أوجدها بذاته يلزم أن لا يتّصف بالمتقابلين، فإنّه أوجد الخير، ولم يوجد الشرّ، ويدخل الهدىٰ ولا يخرج عنه، ولا يدخل الضلال ولا يخلقه، فقولك: خالق وغير خالق، دليل علىٰ أنها ليست بذاتية، ليس سبيلها سبيل العلم الذاتي والقدرة.

وأيضاً المراد والمجعول يلزم عدم تخلّفه عن الذات، إذا كان الأمر كذلك فيكون الخلق قديماً مقارِنه، ويلزم أن يكون له اعتبار في مقام الذات بوجه، وأنه لم يزل فاعلاً، وكلّها باطل، فكذا اللزوم.

فتعيّن أن يكون [خلق][3] المشيئة ـ وهي الفعل والحدث ـ بنفسها، في مقامها المجعول، وخلق الأشياء بها لا بذاته، ولا يلزم منه عجز الذات ولا نقصها، كيف والفعل

---

(١) في الأصل: «وحدود».

(٢) في الأصل: «لحقيقته».

(٣) في الأصل: «خالق».

منه، ولا تحقّق للمفعول بوجه في مقام ذات الفاعل، فلا يقال ذلك، لأنه فرع تحقّقه، وهو محال.

ولهذا يقال: فاعل، فتلاحظ الفعل، ولا تقول: الذات الذات وحدها، والفاعلية والفعل مقام حدوث، وعرفت | ما | في إثبات التغاير الاعتباري في الذات من المفاسد الجمّة المنافية للوجوب الذاتي.

وبالجملة: هم نفوا المعلوم والمقدور خارجاً واتبّعوه اعتباراً، وكذا تعدّد العلم والقدرة والإرادة والمشيئة، سبحانه وتعالىٰ عمّا يصفون، فليتدبّر العاقل ولا يضلّه ضلال، وليُعرف الرجال بالحقّ، ولوضوح بطلانه لا نطيل في ردّه.

قوله: «فهاهنا مفهومات»... إلىٰ آخره، تأمّل في ما لا يخفىٰ سقوطه من وجوه، جعله الجعل من الذات وبالذات، فيلزم قدم العالم وغير ذلك، وكون الإرادة والمشيئة ذاتية، وإثباته جهات متعدّدة فيه تعالىٰ ولو اعتباراً، فاين الأحدية الخالصة لله تعالىٰ؟ وأين أحدي الحقيقة والمعنى؟ وأين نفي التشبيه والمشابهة ؟، إلىٰ غير ذلك من مفاسد هذا القول.

قوله: «فليست المفهومات مستندة...»إلىٰ آخره، كلام ساقط متناقض، فإنّ اعتبرتها واحدة كانت واحدة اعتباراً، وإن جعلتها مرتّبة في اعتبارها في الذات فهي مترتّبة، ولو كان بحسب الاعتبار عاد ماسبق من المفاسد وزيادة من جهة الترتيب بينها في الذات ولو اعتباراً.

والعجب منه يدّعي في نفسه ما يدّعي، ويعرضها في التصنيف، وهذا قوله ممّا لا يقبله إلّا معاند، وقد عرفت أنّ صدق المفاهيم دليل مصدوق الموضوع والذات، وإلّا فهو كذب، فدعهم وما يفترون.

وقال ملا خليل في الشرح، في شرح هذا الحديث، بعد كلام عليه: «قالعليه السلام**: (ألا ترىٰ أنك تقول: سأفعل كذا إن شاء الله تعالىٰ، ولا تقول: سأفعل كذا إن عَلِم الله)»**[1].

وقال في شرحه: «أي لو كان كلّ مشيئة علماً، لا يستلزم صحّةُ **(إن شاء الله)** صحّة **(إن عَلِم الله)**، وهو غير صحيح، أي علىٰ الحقيقة دون المجاز، فلا ينافي صحّة الحكم بحدوث

---

(١) «الشافي» ج ٢، الورقة ٦٥، مخطوط.

علم استعمل مجازاً في وقوع المعلوم، كما في قوله تعالىٰ: ﴿لِنَعْلَمَ أَيُّ الحِزْبَيْنِ أَحصَىٰ﴾[١]، ﴿وَلَمَّا يَعْلَمِ اللهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا﴾[٢]»[٣].

أقول: أمّا صحة هذا اللفظ في المشيئة، ولا يصحّ في العلم، فمسلّم بديهيّ، وكذا صراحته في عدم الاتّحاد، وإلّا اتحد في ذلك، وليس كذلك، فلا يصحّ أن نقول: إن علم الله بوجه أصلاً، ولا علىٰ المجاز أيضاً، ومن ادّعاه ـ كهذا الشارح ـ قلّبه الدليل، وأنّىٰ له به، والعلم المستعمل في الآي الذي أشار له نفس المعلوم؟ قصاراه المساوقة واللزوم البيّن، فلا يصحّ فيه القول بأنه لا يعلمه الله أزلاً في مقام كونه، أو أنه بعد كونه لا ينطبق العلم منه عليه، بل هو غيره، أو لا يدري بعلمه أو لا، ونحو هذه الهوسات الشيطانية.

وهذا أحد الوجوه في الآي المشار لها، وفيها وجوه أُخر ليس هنا موضع ذكرها، قال عليه السلام: **(فقولك: إن شاء الله، دليل علىٰ أنه لم يشأ).**

قال الشارح: «أي بعض أفراد المشيئة لم يصدر عنه بعد، لأنّ (إن) ناقلة للماضي إلىٰ المضارع، ولا ينافي ذلك صدور بعض أفراد المشيئة قبل ذلك، كما يجيء في أوّل باب: إنّه لا يكون... إلىٰ آخره»[٤].

أقول: قبل الوقوع لم يعلم أنه شاء أم لا، بالنسبة إلىٰ المشيئة السابقة، ولابدّ من سبقها، ولا يتميّز فرق بين القول بأنّ بعض أفراد المشيئة لم تصدر عنه أو كلها فتأمّل. قال عليه السلام: **(فإذا شاء كان الذي شاء كما شاء).**

قال الشارح: «حاصل الدليل أنه إن كان المنازع اصطلح علىٰ أن يقول للعلم بالمصلحة: إنها مشيئة، فلا نزاع في الاصطلاح، وإن ادّعىٰ أنّ المشيئة، بالمعنىٰ اللغوي الذي ورد عليه القران والحديث، ليست في الله تعالىٰ إلّا العلم بالمصلحة، فهذا باطل، لأنّ العقلاء في محاوراتهم لا يستعملون المشيئة إلّا في أمر متجدّد صادر عن الشائي بتبعيّة داعٍ: (ألا ترىٰ أنك»[٥]... إلىٰ آخره.

أقول: الاصطلاح لا بمعنىٰ لا فائدة فيه، خصوصاً هنا، وإن أراد أنّ المشيئة بالنسبة إلىٰ الله تعالىٰ تكون بمعنىٰ العلم بالمصلحة، وهو ذاته كما قالوا، فباطل عقلاً ونقلاً، ومنه هذا

---

(١) «الكهف» الآية: ١٢.
(٢) «آل عمران» الآية: ١٤٢.
(٣) «الشافي» ج٢، الورقة ٦٥، مخطوط.
(٤) «الشافي» ج٢، الورقة ٦٥، مخطوط.
(٥) «الشافي» ج٢، الورقة ٦٥، مخطوط.

الدليل المتّفق عليه عندهم عليهم السلام، وفي العرف العام المتّفق عليه والخاصّ، ولا دليل على هذا الاصطلاح، وليس هو بمرخّص لكلّ مَن أراد أن يجدّد اصطلاحاً له ذلك، والمدّعىٰ ـ وهو ظاهر الأحاديث والأدلّة ـ أنه ليس لله مشيئة قديمة ذاتية، بل هي حادثة لما سمعت ويأتي من الأدلّة العامة، وعدم الدليل علىٰ خلافه، وما أصّلوه عليه باطل مجتثٌّ كما عرفت، وهي في الله لا لداعٍ خارج يرجع إلىٰ الذات، أو قديم آخر فعله صفة، و(خلق الله المشيئة بنفسها) مادّة وصورةً وغاية كما سيأتي.

قال الشارح: «إن قلت: هذا الدليل يدلّ علىٰ أنّ بعض أفراد المشيئة ـ وهي المشيئة لفعل الغير ـ حادث، والمنازع إنّما نزاعه في المشيئة لأفعال نفسه تعالىٰ وتركه.

قلت: أولاً: لا يمكن حدوث مشيئة لفعل غيره إلّا بحدوث مشيئة له الفعل نفسه أو تركه (**ألا ترىٰ أنّك تقول: سأفعل كذا إن شاء الله**) ممّا أفضىٰ إلىٰ فعلي (**ولا تقول: إن عَلِم الله**)؟، ويجيء في رابع الباب ـ ورابع باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين ـ ما يوضّحه.

وثانياً: أنّ انتفاء الفرق معلوم من استعمالات اللغة، فإنّه يتلخّص من استعمالاتها: أنها صادرة عن الشائي لداعٍ كما مرّ آنفاً، ولذا يقولون: إنّه تعالىٰ قادر: إن شاء فعل وإنّ لم يشأ لم يفعل، واستعمالات القرآن علىٰ طبق ذلك، كما في قوله تعالىٰ في سورة إبراهيم: ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[1]، والذي يتلخّص من استعمالات هذه اللفظة: أنّ حدّها أنها نوع تخصيص بسبب داعٍ لأحد أمرين، بينهما بدلية بالوقوع، وهو أعمّ مفهوماً من العزم والإحداث والترك، ومنّ الأمر والنهي، والميل والشوق والتمنّي، ونحو ذلك.

ومن استعمالاتها: قوله تعالىٰ في سورة النحل: ﴿لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاءُونَ﴾[2] وقوله فيها: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ﴾[3]»[4].

أقول: لا يخفىٰ أنّ المدّعىٰ عامّ، ولو بحسب قرينة الحال، إن لم نقل بأنّ السؤال عن مشيئة الله، فإنّها محلّ الخلاف، وقوله: (إن شاء الله)، فلابدّ وأن يكون الدليل عامّاً، لا أقلّ من المساواة، لاستحالة الاستدلال بالخاصّ علىٰ العامّ، ولو كان الدليل ذكر فيه المشيئة لفعل الغير، فيستدلّ به علىٰ فعل نفسه، لعدم التفصيل في المشيئة بالنسبة له، وهذه مشيئة أيضاً لفعل غيره، أو أنه إذا صحّ هنا فكذا في فعل نفسه، لجريانه كما هو ظاهر، وفي جوابه

---

(١) «إبراهيم» الآية: ١٩.
(٢) «النحل» الآية: ٣١.
(٣) «النحل» الآية: ٣٥.
(٤) «الشافي» ج ٢، الورقة ٦٥، مخطوط.

بعض المناقشة فلنعرض عنها.

وليس معنىٰ القدرة ما ذكره، فإنّه إذا لم يشأ معلوم أنه لم يفعل، فلم يبق إلّا الفعل، إلّا أن يرجع الاختيار بحسب ما عليه الممكن، لا بحاله تعالىٰ كما قاله الكاشاني في كلماته المكنونة[١] وغيرها، وهو ضلال، فالقادر إن شاء فعل، وإن شاء أن لا يفعل لم يفعل، ولتحقيق ذلك محلّ آخر.

قوله: «والذي يتلخّص من استعمالات»... إلىٰ آخره، إن سلّم فهو بحسب الممكن، أمّا بالنسبة إليه تعالىٰ فهي الإحداث لا غير، ولا يدخل مع غيره تحت مفهوم آخر أعم، كيف وهي أعمّ؟ والمشيئة فى الآية الثانية الترك جبراً، وهذا لا يقع؛ إذ لا جبر في الوجود.

قال الإمام عليه السلام: (وعلم الله السابق المشيئة).

قال الشارح: «بالنصب علىٰ المفعولية لاسم الفاعل، لأنه مع اللام، و(السابق) إمّا بالباء الموحّدة، وإمّا بالهمزة، من ساق يسوق»[٢].

أقول: النسخ كلّها بالباء، وعرفت النسخ هنا، وليس منها هذه النسخة، إلّا أن يكون ولم أعثر عليها، والشارح لم يذكرها نسخة.

قال الشارح: «فعلىٰ الأوّل: ينبغي أن يراد قصر علم الله في السابق قصر قلب، أي ليس العلم نفس المشيئة، بل هو أمر سابق عليها»[٣].

أقول: هو إبطال لقوله، لا قصر قلب.

قال الشارح: «وعلىٰ الثاني: ينبغي أن يراد قصر السائق في علم الله، أي علم العباد ليس سائقاً لمشيئتهم، فهو إشارة إلىٰ دليل آخر ـ علىٰ أن العلم ليس هو المشيئة ـ تقريره: أنه لو كان كذلك، لا متنع بالذات انفكاك المشيئة عن العلم، وليس كذلك، لأنّ العلم الذي يدعىٰ أنه المشيئة إمّا الداعي مطلقاً، أو الداعي القوي، والأول باطل، لأنّ الداعيين قد يكونان متعارضين متعلّقين بطرفي الفعل والترك من جهتين، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِما﴾[٤]، والمشيئة لا تتعلق إلّا بأحدهما، والثاني: قد تتخلّف عنه المشيئة في العباد، فعلمهم بالمصلحة قد لا يسوق المشيئة، فتتعلّق مشيئتهم بما علموا أنّ نقيضه أحسن منه، فلا يتّحدان، فعُلِم أنّ وقوع مشيئة الله تعالىٰ علىٰ طبق علمه، إنّما هو لسوق علم الله مشيئته

---

(١) «كلمات مكنونة» ص٩٦.

(٢) «الشافي» ج٢، الورقة ٦٥، مخطوط.

(٣) «الشافي» ج٢، الورقة ٦٥، مخطوط.

(٤) «البقرة» الآية: ٢١٩.

بدليل خارج، هو حكمته وعدله، وليس الاتّحاد العلم والمشيئة»[١].

أقول: ما فيه من التعسّف البعيد وعدم ظهوره ـ لعدم وجود هذه النسخة، وغيره ـ ظاهر، ولعدم وجود هذه النسخة نعرض عن الكلام معه.

❑ الحديث رقم ﴿٣﴾

قوله: ﴿عن صفوان بن يحيىٰ، قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام : أخبرني عن الإرادة من الله ومن الخلق؟ قال: فقال: الإرادةُ من الخلق: الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل﴾.

أقول: سُئل الإمام عليه السلام عن حقيقة إرادة الله، وهو يدلّ علىٰ العموم، لعدم ذكر التفصيل في موضع، وهو موضع حاجة، وكذا في جوابه عليه السلام لبيان إرادة العبد وإرادة الله، فلو كان للإرادة في الله معنىً ـ هو عين الذات ـ لما أهمله الإمام عليه السلام، بل كان بيانه هو الأعمّ الواجب، ويضاف إلىٰ ذلك ما في غيره من الأحاديث، المصرّحة بحصر إرادته تعالىٰ في الفعل ـ في آخر هذا الحديث وغيره ـ [و] نفيها عن الأزل.

فلا وجه للقول بأنها بالنسبة إليه ذاتية، هي العلم بالمصلحة، أو جهة الصدور ـ والاقتضاء ـ من الذات، تعالىٰ وتقدّس، ونفي الضمير عن الله تعالىٰ ظاهر، فإنّه ينافي الوحدة التامّة، مع أنّ هذا الضمير لا يمكن كونه هو هو من كلّ جهة مطلقاً، وإلّا كان هو، فلا يقال: ضمير، وإن كان هو هو بوجه جاء التعدّد واختلاف الجهة، وإن كان غيره مطلقاً نقلنا الكلام إلىٰ إرادته، فإمّا التسلسل أو الدور، أو الانتهاء إلىٰ قديم آخر، أو إلىٰ ضمير فيه وكلّها باطلة، فتعيّن كون الإرادة فيه بغير هذا المعنىٰ، وسيأتيك آخر الحديث.

والضمير يشمل التصوّر والتوهّم والتكيّف والشكّ والتردّد، والجزم بعده أو القلبي، وكلّ هذه منزّه عنها الواجب تعالىٰ، لاقتضائها الحدّ والحدوث وما عرفته، ويدخل في الضمير الميل القلبي، سواء كان بفتور أو بدونه، ويسمّىٰ حينئذٍ إجماعاً وتصميماً، أو ذكراً أوّل، وحينئذٍ يكون غيره حادثاً مطلقاً.

---

(١) «الشافي» ج ٢، الورقة ٦٥، مخطوط.

وحدوث الميل في النفس وعدمه، يتوقّف علىٰ العلم بالملائم وعدمه في الإرادة والكراهة، وتدخل الأسباب السبعة للشيء ـ بالنسبة إلىٰ العبد ـ في الضمير، بحسب الغيب، أو بعضها.

(وما يبدو لهم بعد) هو المراد والمفعول، فيكون مجموع قوله‌ﷺ بيان للفعل والمفعول، أو هو قل: المشيئة، باعتبار تعلّقها بأسباب الفعل والمفعول، أو أنّ لها في الممكن مقياس الضمير، وما يبدو له وهو المفعول.

ولننقل [كلام][1] جملة من الشرّاح ثم نرجع للحديث:

وقال محمد صادق: «(الإرادة من الخلق الضمير)، يعني: تصوّر ترجيح المراد، والتصوّر مضمر في باطن العبد، ثمّ (ما يبدو لهم بعد ذلك) هو فعل المراد، (وأمّا من الله تعالىٰ فارادته إحداثه) يعني إرادة الله مشيئة اقتضاء ذاته حدوث ذلك المراد بلا واسطة، أو بواسطة [علّته][2]، لأنه إذا تمّت العلّة يجب أن يوجد المعلول، والاقتضاء في الله تعالىٰ في المعلول بلا واسطة، أو بواسطة علّة تامّة له.

وإنّ الله (لا يروّي) أي لا يحتاج إلىٰ أن يقدّر المراد، ويقدّر كيفية حصوله، ويعيّن من بين أنحاء الكيفيات، ولا يحتاج إلىٰ همّة، أي لا يقصد أولاً في الضمير.

(ولا يتفكّر) أولاً نحو حصوله ثم يخرج إلىٰ الخارج».

أقول: ليس الإحداث إلاّ صفة حدوث نفس الفعل، [و]فعله بنفسه، لا أنها اقتضاء في الذات ـ وهو عين الذات ـ وسبق منه ذلك مع ردّه، ونقول: متىٰ تمّت العلّة وأذِن الله للمسبّب وعمل عمله، قال الله تعالىٰ: ﴿يَانَارُ كُونِي بَرْدَاً وَسَلاماً عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾[3]، فقد تمّ، ولم يأذن لها في إبراهيم دون غيره، وقال: ﴿وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِناً﴾ الآية[4].

العلّة والمعلولية ليس هو مقام الذات الأحدية، إذ لا ملاحظة [غير معها][5]، بعدم ولا وجود، بنفي ولا إثبات، بل بمقام الفعل، لأنه لم يظهر بذاته، إذ لا يقوم له شيء مطلقاً، والله خلق الفعل بنفسه، من غير كيف وكمّ وحدّ، ولا يُسأل عنه بذلك، وليس التروّي هو تقدير المراد ـ كما عرفت ويأتي ـ والتقدير من السبعة التي لا يكون شيء إلاّ بها، وستأتي في

---

(١) في الأصل: «لكلام». (٢) في الأصل: «علقه».
(٣) «الأنبياء» الآية: ٦٩. (٤) «الفرقان» الآية: ٤٥.
(٥) في الأصل: «معها غيرها».

بابها، وهو من إتمام المعلول والمراد وأسبابه الفعلية، التي يكون فيها المفعول أقرب للوجود، ومن مراتب تعلّق المشيئة به.

نعم، التقدير في الضمير منزّه عنه، كسائر نقائصه، وعلىٰ قولهم ـ من ثبوت الأعيان وصور العلم في غيب الذات، أو أنّ لها لوازم ـ لا معنىٰ لإثبات الضمير والتروّي، فأيّ فرق بينهم وبين أتباع الهوىٰ، وهم قالوا: إنّها غير مجعولة مطلقاً، وبعضهم يجعلها مجعولة تخرصاً بجهة ملاحظة ظهورها بالوجود، وليس من الله إلّا إكساؤها حلّة الوجود بظهورها في وجوده، لا جعلها في نفسها ولوازمها.

قال: «واختلفوا في أنّ لله تعالىٰ صوراً علمية قبل إيجاد الأشياء في الخارج أم لا؟ بل علمه تعالىٰ بوجود الأشياء عين وجودات الأشياء ـ كما قالوا ـ في التصوّرات.

من قال بوجودها لله تعالىٰ قبل وجودات الأشياء، فإنّ كلّ تصوّر: إن كان مسبوقاً بتصوّر آخر يلزم التسلسل في التصوّرات، وهو باطل، فكلّ وجود خارجي مسبوق بتصوّره في الله، لئلّا يكون الوجود حادثاً بلا علم، والتصوّر ليس مسبوقاً بتصوّر آخر، للزوم التسلسل كما مرّ، والعلم [بالتصورات][(١)] عين التصوّرات».

أقول: لزوم إثبات الضمير في الله ـ من القول بحصول الصور فيه، ولو بجهة اللزوم ـ ظاهر، وكذا علمه بعلمه، وأنّ العلم ليس علماً [بذاته][(٢)] وإن دلّ عليه بالمشابهة، فإن أرجع الصورة للذات، وجعلهما حقيقة واحدة، فمع بطلانه نقلنا الكلام إلىٰ علمه بها، وقد سبق لك بطلان هذه المذاهب، فراجعه.

قال: «و[قالت][(٣)] الفرقة الثانية: إذا جاز أن يكون الوجود عين العلم، فَلِمَ لم تكن الموجودات كلّها عين العلم ـ فلا يحتاج إلىٰ حلول التصوّرات الغير المتناهية في ذاته تعالىٰ ـ أو عين ذاته تعالىٰ؟

وهذا الحديث يؤيّد المذهب الثاني، كما لا يخفىٰ، فلا يحتاج إلىٰ رويّة وإلىٰ همّة، ولا إلىٰ تفكّر لأنّ هذه كلّها صفات الخلق، لأنّ الخلق ضعفاء الوجود، وليس كلّ منها علّة تامّة لوجود الفعل، ولا يمكن لهم أن يصدر عنهم كلّ ما أرادوا باللزوم، بل يحتاج كلّ منهم إلىٰ أسباب أُخر، فيتصوّر أوّلاً المراد، بأنْ يتصوّره ويقدّر كيفية حصوله، ويبين بين الكيفيات

---

(١) في الأصل: «للتصورات».
(٢) في الأصل: «بديها».
(٣) في الأصل: «قال».

الأُخرىٰ، ثمّ يحدث الشوق إلىٰ تحصيله، ثم يريد ويرجّح حصوله علىٰ عدم حصوله، [ثمّ يأمر القوىٰ المثبتة في الأعضاء بأنّ تتحرّك، فيحصل المراد إن شاء الله تعالىٰ، بخلافه تعالىٰ، فإنّه علّة تامّة لمراده، بلا واسطة [بواسطة]، فيحصل المراد من ذاته باللزوم، ولا يحتاج إلىٰ أسباب الملزوم».

أقول: الوجود عين] العلم في الواجب تعالىٰ، فليس اثنان بوجه أصلاً، بل ذات هي علم ووجود من كلّ وجه، وهذا لا يوجب إمكان [كون][1] الموجودات عين العلم، فتكون نفس الذات، فيتّحد العالم والعلم والمعلوم حقيقة، فهو محال، والموجود نفس العلم الحادث، لا الذاتي، ولا قوام لهم ـ ملاحظةً ـ في الذات أو معها، بنفي أو إثبات، بعدم أو وجود، معلومية أو غير معلومية، لا بلا أو نعم أو لا ولا نعم، فلا يصحّ فيه ذلك، ولا يلزم من نفيه ـ مطلقاً أزلاً ـ نفي علمه تعالىٰ، فإنّه معلوم كالمستنير، ولا يكون سبباً بحصول العلم، ولا [الإثارة] الذاتية، فهو عالم بذاته الأُشياء في مراتب أكوانها إلىٰ ما لا نهاية، لا في ذاته ولا معها، ولا أنّ لعلمه بذاته علمها، ولا أنّ المعلوم ذات العالم بجميع الأُنحاء.

قوله: «وهذا الحديث»... إلىٰ آخره، بل هو غير، أبعد من العرش إلىٰ الفرش، لكنّه علىٰ ما توهّمه من مراجعة الإرادة إلىٰ الذات، وأنها اقتضاؤها، والاقتضاء عينها، وعين العلم والإرادة، والفرق بالاعتبار، وهو ضلال لا يضلّه عقل سالم ولا نقل، ومقام ملاحظة العلمية والمعلومية ليس مقام الله، والله خلق الأُشياء بالمشيئة، لتتميم كون الأُشياء وتكوينها، لا لعجز فيه أو حاجة، كيف والمشيئة لله تعالىٰ مجعولة بنفسها، ولا اعتبار لغير الذات في مقام الذات، كما عرفت، ولم يتجلّ بذاته، بل بفعله، فهو فاعل المفعول بفعله، فافهم، ومتىٰ تحقّقت الإرادة فالمراد معها.

ولا نطيل الردّ عليه هنا لظهوره، إلاّ أن قوله: «بخلافه تعالىٰ فإنّه علّة»... إلىٰ آخره، عرفت ما فيه هنا وقبل، ولا يلزم من رفعه نقص في ذاته، بل النقص منه، ولا لزوم لذاته، ومفاسد قوله من لزوم الأُشياء لذاته تعالىٰ ـ ولو اعتباراً ـ كثيرة، لا يُحصيها إلّا الله، والظاهر ـ علىٰ قواعده ـ مراده اللزوم الغيبي، لأنّ عنده وجودات الأُشياء ما ثبت لله عنده، فلا وجود إلّا وجوده، وهذه الكثرة حدود لحقته من ظهوره بمرايا القابليات.

---

(١) في الأصل: «كونه».

قال: «والفرق بين الله تعالىٰ في إيجاد الأفعال وبين الطبيعيّات، أنّ الله يوجد المراد باللزوم بالعلم والقدرة والإرادة، التي هي عين ذاته تعالى، بخلاف الطبيعيات، فإنّها توجد الأفعال أيضاً باللزوم، لا بالعلم والقدرة والإرادة».

أقول: بعد أن يقول: كان صدورها باللزوم، ولا يمكن التخلّف، وحينئذٍ ففرقه بين فعله وفعل الطبائع ـ بما قال من العلم والقدرة والإرادة وذيها فيه ـ قليل الفائدة، لعدم القدرة علىٰ خلاف الفعل واللزوم، خصوصاً وعنده أنّ المشيئة أحدية التعلّق، وهي عين العلم، بل عنده العلم ـ في نفس الأمر ـ تابع للمعلوم، والمشيئة العلم، فتكون تابعة [للمعلوم][1] وهو المشاء، فلا ثمرة في الفرق بينهما بذلك.

هذا والذي انتهىٰ إليه التحقيق: أنّ الأشياء كلّها مختارة، لها علم وقدرة وإرادة وإن [تفاوتت][2] في ذلك، ولا جبر وقسر في الوجود، وإن كانت الأشياء في ذلك متفاوتة، أشدّ ممّا بين السماء والأرض، وكلّ ما يقع من فرد بحسب ذاته أو خارج ممّا يمكن فيه جزماً، وقبوله قد يكون بواسطة أمر خارجي، وحينئذٍ تدور الإرادة، وليس هنا موضع بسط هذه المسألة.

فعلىٰ هذا لا يظهر الفرق بما قال، ولا ينافي ذلك تقسيم الفعل والفاعل، إلىٰ مضطرّ ومكره ومختار ومجبور، ويفهم من بعض الروايات، فإنّه باعتبار غير ما نقول واعتبرناه في ما سمعت، وكلاهما حقّ.

قال: «**ثم قال**عليه السلام: **(فإرادة الله إحداث الفعل، بقوله: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾[3]، بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همّة ولا تفكّر ولا كيف).**

وقوله: (﴿كُنْ﴾)، كناية عن اقتضاء ذاته تعالىٰ بواسطة أو بلا واسطة، والاقتضاء ـ الذي هو المشيئة ـ أمر ليس بلفظ ولا ينطق بلسان، ولا همّة ولا تفكّر ولا قصد كيفية في أنحاء الحصول، بل يحصل المراد بمجرّد اقتضاء الذات.

وعلمت أنّ هذا الحديث صريح في نفي مسبوقية الأشياء بالصور العلمية، التي قال بها الحكماء المشّاؤون، وغيرهم كالشيخ الكبير محيي الدين ابن عربي، ويؤيّد مذهب

---

(١) في الأصل: «للمعلول». (٢) في الأصل: «تفاوتوا».

(٣) «يس» الآية: ٨٢.

الأقدمين، بأنّ علمه تعالىٰ وجودات الأشياء لا تصوّراتها».

أقول: **قوله:** «﴿كُنْ﴾ كناية»... إلىٰ آخره، المراد بـ ﴿كُنْ﴾ : المشيئة والإرادة، وبـ ﴿يَكُونُ﴾ : المصنوع.

وفي حديث عمران الصابي: **(وكُن منه صنع وما يكون به المصنوع)**[١].

والمشيئة حادثة مخلوقة بنفسها، بغير كيف ولفظ وهمّة وعزم، فالله تعالىٰ فاعل بها، والحروف ليست بخاصّة باللفظية، وإنْ كانت دالّة في مقامها، بل تشمل التكوينية والأمرية، وعرف من قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[٢] أنّ الخطاب لا يستدعي تقدّم المخاطب، بل يحصل من نفس الخطاب بحسب حدود وقوعه بـ ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾، فلا يتقدّم عليه.

وكذا فعل الفاعل بفعله، وهو الصنع والمشيئة، فالخطاب مادّة، بالتصوّر يتولّد المخاطب ويشتقّ منه المخاطب فخاطبه بالخطاب.

وأما تفسيره له باقتضاء الذات ـ علىٰ ما زعمه قبل ـ فضلال كما عرفت مكرّراً، وهذا منشأ ضلالهم: جعلهم الذات بأحديتها فاعلة للمفعول اقتضاء في رتبتها وظهورها، ومنه خلقها بذاتها، ففرّعوا علىٰ ذلك المفاسد [الجمّة][٣] في العلم والإرادة والقول بوحدة الوجود وما أثبتوه من الربط .

وعلمت أنّ هذا الحديث ـ وكذا جميع أحاديثهم ـ صريحة في نفي الكلام والخوض في حقيقة علمه تعالىٰ، لأنه ذاته، فلا هو كيف ولا نسبة، ولا نفس المعلوم، وهما نفس العلم، إلىٰ باقي الأقوال الضالّة عن الحقّ، وفي ما حصل كفاية في ردّ كلامه.

وقال **الملا الشيرازي** في شرح الحديث، بعد أن ذكر أنّ الإرادة فينا كيفية نفسانية مع تصوّر أو ميل... إلىٰ آخر.

قال: «وأمّا إرادة الله تعالىٰ الحادثة فليست صفة له، لاستحالة حدوث صفة أو كيفية في ذاته، أو ليست إلّا إضافة إحداثه لأمر كائن لا غير، لتعاليه عن الرويّة والهمّة والفكر، لما علمت أنّ هذه منفيّة عنه لكونها صفات المخلوقين، وكما لا مثل لذاته لا شبه لصفاته، بل

---

(١) «التوحيد» ص٤٣٦، ح١، صحّحناه علىٰ المصدر.

(٢) «يس» الآية: ٨٢.

(٣) في الأصل: «الجم».

صفاته الحقيقيّة ذاته.

فإرادة الله المتجدّدة هي نفس أفعاله المتجدّدة الكائنة الفاسدة، فإرادته لكلّ حادث بالمعنىٰ الإضافي يرجع إلىٰ إيجاده الحادث لا غير، وبمعنىٰ المرادية ترجع إلىٰ وجوده، وهذا كعلمه الحادث التفصيلي فإنه بالمعنىٰ الإضافي أي العالمية يرجع إلىٰ إيجاد الحادث لا غير وبمعنىٰ ما به العلم والانكشاف يرجع إلىٰ وجوده لا غير»[1].

أقول: كلامه خبط، أمّا استحالة حدوث صفة في الذات فمعلوم بلا شكّ، وكذا أن يكون للذات لوازم، أو تكون معه أعيان ثابتة وصور علمية قديمة، وإن لم يكن لها وجود استقلالي، كما زعم الملّا.

ونحن نقول: الإرادة من صفاته تعالىٰ، لكنّها صفة فعل، ولا تقوم بالذات إلّا قيام صدور، ووصفه تعالىٰ بالصفات الفعلية وارد، وعليه الاتّفاق حاصل، وكذا العقل، ويوصَفُ الله به من جهة الظهور، وبما ظهر بفعله، لا بمقام ذاته تعالىٰ، ولا يلزم من هذا قيام الحادث به وغيره، فهي حادثة مخلوقة، وفي نفسها أقوىٰ الذوات المكوّنة وأبسطها، وأحد الأشياء وأجمعها، لا أنها نسبة إضافية، أو أنها عين الحادث، بل حدوثه وخلقه بها، وهو فيها بالإمكان، ولا معنىٰ لإرادته بما يرجع إلىٰ العلم بذاته، فتكون ذاتية، وستأتيك زيادة إن شاء الله تعالىٰ.

وليس إرادته الحادثة ـ بمعنىٰ الفعل ـ هي الحادثة المتجددة، لا أنها نسبة إضافية عارضة أو أمر اعتباري، و[لا أنّ لها][2] معنىً ذاتياً، عين علمه الذاتي، ففي الأمرين ما أصاب الصواب، وكم له من هفوة!.

قال: «وقوله عليه السلام: (يقول له: كن فيكون، بلا لفظ)... إلىٰ آخره، دالّ علىٰ أنّ قوله تعالىٰ وكلامه عبارة عن إيجاده الشي، فإن ﴿كُنْ﴾ كلمة وجودية مشتقّة من الكون، وهو الوجود، وعبرّ بها عن الاقتضاء الذاتي والتوجّه الإلٰهي لوجود الشيء، والذي بمنزلة المخاطب في توجّه الأمر التكويني.

وتعلّق هذا الخطاب الايجادي أمّا في الكائنات الزمانية، فالمواد والقوابل المستعدّة،

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٢٢٦، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «لانها».

وأمّا في العقول والأرواح السابقة فالماهيات والأعيان الثابتة»[١].

أقول: كلام الله تعالىٰ ليس خاصّاً باللفظي، بل جميع الموجودات كلامه ولفظ دالّ عليه، وكلمة: ﴿كُنْ﴾، وهي المشيئة، هي الكلمة التي انزجر لها عمق الإمكان الأعظم، وليست عبارة عن الايجاد، لا الاعتباري ولا اقتضاء الذات، كما قال قبل وهنا، واشتقاقها من نفسها وهو فعله، وليس فوقها مقام إمكاني، وانتهاء الإمكان إلىٰ الإمكان، وأوجدها بنفسها، فهي مادّة نفسها.

قوله: «والذي بمنزلة المخاطب»... إلىٰ آخره، هو بصيغة المفعول، وأصل هذا الكلام منه ومن أمثاله، هو أنّ كلمة |كن| خطاب أمري وحروف، هي أعمّ من الرقميّة، ويجب في الخطاب توجّهه إلىٰ مخاطب، ويجب فيه أن يكون قبل الخطاب ليتوجّه الخطاب إليه، وإلاّ كان خطاباً لمعدوم، وهو قبيح لا محال، ولا فائدة فيه، لكونه عبثاً، تعالىٰ الله، وإن فُرض وجود موجود مخاطب بـ ﴿كُنْ﴾ لزم تعدّد القدماء، وهو محال.

فلذا قال: إنّ التوجّه إليه في الزمانيات: الموادّ والقوابل المستعدّة للوجود وقبوله، وأمّا في العقول والأرواح السابقة عليها، والعارية عن القبول والاستعداد، لأنها [عنده][٢] الحامل لإمكانها غيرُها، ووجودها الإجمالي وجود الله، فيكون التوجّه إلىٰ الخطاب والمخاطب هي الأعيان الثابتة أزلاً غير المجعولة، والثبوت أعمّ من الوجود، فهي ثابتة أزلاً، غير موجودة ولا مجعولة، فالسابق هو ذكرها الأول، وهي فيه غير موجودة، وسالت [بالكون][٣] فكوّنت بالوجود الخارجي التفصيلي، أو أحبّ الله أن يرىٰ كمال ذاته، أو يرىٰ ذاته، فتعيّن بها وظهرت به، فهي مرايا لذاته تعالى.

وهذا الكلام لا حقّ فيه، والمخاطب ـ بصيغة المفعول ـ لا يجب تقدّمه علىٰ الخطاب، والأعيان الثابتة لا تحقّق لها مطلقاً، فإن كان شيء، فهي مخلوقة مجعولة حادثة يتوجّه الخطاب لها، وكانت بـ ﴿كُنْ﴾، وإلاّ فهي لا شيء وهو عدم مطلق، وإن كانت عين ذاته |فذاته| حادثة ـ تعالى ـ فلها حكم الذات مطلقاً، فلا أعيان ثابتة.

و«ضارب» مشتقّ من الضرب، أو هو من الفعل، أو مشتقّ من الفعل، وكذا «خالق»

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص٢٢٦. (٢) في الأصل: «عند».

(٣) في الأصل: «به الكون».

و«فاعل»، وكذا المخاطب ـ بالفتح ـ من الخطاب، وتوجّهه للفعل، ولا يتقدّم المشتقّ علىٰ المشتقّ منه، لأنّ فاعلية الفاعل بفعله، ولهذا تقول: إنّ «فاعل» اسم فاعل، فهو مشتقّ من الفعل، وفعله به وهو صفته، وقيامه به قيام ظهور ودلالة، وهو ركن للفاعلية بالنسبة إلىٰ المفعول، وإن كان ظهور الذات يغيّب حكم الصفة ويغلب عليها، فتقول: «ضارب» وإن كان الظهور بالصفة، لكنّه ظهور دلالة وتعريف، لا ظهور اكتناه وتحديد، والممكن المجعول له جهة قبول وجهة أمر من الله بسيط، وتحقّقهما دفعة بغير ترتيب وتراخ إلّا بحسب الذات.

فالخطاب من جهة الأمر الفاعلي، والصنع وقع علىٰ جهة [الأختيار][1] والقبولية [بـ ﴿كُنْ﴾][2]، فكان المخاطب حاصلاً من الخطاب، لا قبل ولا بعد، بل معه، وهذا في كلّ متضايفين، ويكون هو المصنوع بجهته العليا خطاباً، وبالجهتين المتّصلتين مخاطباً، فوجود المخاطب حين الخطاب، وتحقّق به بحسب تقييد جهة الممكن العليا بالسفلىٰ، وهما واحد متّصل ظهر بهما.

هكذا تُحقّق هذه المسألة، من غير لزوم إثبات أعيان، ولا توجّه خطاب للمعدوم، وإذا كان هكذا بحسب البداية، وللمشيئة رؤوس وقرانات لا إلىٰ نهاية، فكلّ حدود تتجدّد، يتعلّق بها الخطاب تعلّقاً شفاهياً، من غير لزوم محذور، والتوجّه له ووجوده بنفس ذلك الخطاب، وفي غيره اللاحق أظهر، ويتفرّع علىٰ ذلك مسألة أُصولية فيها خلاف عظيم كثير لعلماء الفقه، ليس هنا موضع ذكرها،فصدّق بهم، ودع كلام الملّا وأمثاله، وليس هو من الحقّ بوجه.

وقال ملّا خليل القزويني في شرح الحديث: «قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: أخبرني عن الإرادة؟ أي عن فرد الإرادة ومصداقها، وليس المراد السؤال عن نفس مفهومها، فإنّها معلومة من اللغة كما مرّ، والمراد إرادة الفعل، فإنّ إرادة الترك تسمىٰ كراهة، أي للفعل، كما في قوله تعالىٰ في سورة التوبة: ﴿وَلَكِنْ كَرِهَ اللهُ انْبِعَاثَهُمْ﴾[3]، ولأنها العمدة، ويعلم إرادة الترك بالمقايسة»[4].

أقول: السؤال إنّما يقع عن المصدوق، والمفهوم تابع، والإرادة بما بيّن معناها قبل: الإرادتين، لكن إرادة الفعل بالنسبة إلىٰ فعل العبد القبيح، بمعنىٰ التخلية، ومطلق الحدث،

---

(١) في الأصل: «الاختبار».

(٢) في الأصل: «لكن».

(٣) «التوبة» الآية: ٤٦.

(٤) «الشافي» ج ٢، الورقة: ٦٥، مخطوط برقم ٢٤٤٣.

كالمادة والتصوير، من العامل بها، فهو الفاعل لفعله، وبالنسبة إلىٰ فعله إرادة عدم الفعل، والسؤال وقع عن معنىٰ الإرادة، فقال: من الله ـ أي الصادر من الله ـ ومن الخلق، أي وعن الإرادة من المخلوق.

يحتمل أن يكون السؤال عن إرادتهما الفعل نفسهما، وأن يكون أعمّ منهما، ومن إرادتهما لفعل الغير إطلاق اللفظ في موضع السؤال، وكذا الجواب يدلّ علىٰ العموم، مع أنّ السؤال وقع عن حقيقتها، ولم يلاحظ المتعلّق بصيغة المفعول، فيعمّ.

قال: «فقال: **(الإرادة من الخلق الضمير)** هو الاسم، من أضمرت شيئاً في نفسي إذا أخفيتُه فيها، والمراد به هنا العزم، أو الأعمّ منه ومن الميل والشوق والتمنّي والحيلة في التوسّل إلىٰ فعل لنفسه أو لغيره ونحو ذلك، وعلىٰ الأوّل ليس المراد أنه لا يمكن إرادة شيء في العبد إلّا بالضمير فإنّه يلزم التسلسل، لأنّ الضمير ـ بمعنىٰ العزم ـ من الأفعال الاختيارية، **(وما يبدو لهم)**، أي وما يتجدّد للخلق أن يفعله بدون لزوم واضطرار، فالعائد مستتر في (يبدو)، وهو إشارة إلىٰ أنّ الضمير لا يوجب الفعل، لجواز أنْ ينفسخ بعد ذلك ـ أي بعد الضمير ـ زماناً (من) بيانية لـ(ما). **(الفعل)** بالفتح أي الإحداث.

أقول: الضمير لا يوجب الإحداث، فإنّه عزم خاصّ، لكنّه معنىٰ الإرادة، ولا يوجب أن يكون لها إرادة ﴿يَقُولُ لَهُ﴾ ـ أي للمراد ـ ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ الأمر بالكون في أفعال نفسه تعالىٰ ظاهر، وأما في أفعال غيره فهو عبارة عن إحداث أو ترك يفضي إلىٰ كونه البتّة ولو باختيار بدون جبر.

ويؤيّد هذا ما يجيء في باب الدعاء للكرب والهمّ والحزن، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: (يا كائناً قبل كلّ شيء ويا مكوّن كل شيء)[1] وقوله تعالىٰ في سورة يس: ﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[2] بعد قوله: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[3]، **(بلا لفظ ولا نطق بلسان)**، أي استعمال القول، و﴿كُنْ﴾ علىٰ سبيل الاستعارة التمثيلية، **(ولا همّة ولا تفكّر)** بالجر والتنوين. **(ولا كيف)** مبني علىٰ الفتح، و(لا) لنفي الجنس.

ويحتمل الجرّ والتنوين أيضاً لذلك، أي للفعل، يحتمل أن يكون المراد أنّه ليس موصوفاً بالكيف، فإنّه أمر اعتباري ليس موجوداً في الخارج، وإن تكون اللام للسببية، أي

---

(١) «الكافي» ج٢، ص٥٦٠، ح١٣. (٢) «يس» الآية: ٨٣.

(٣) «يس» الآية: ٨٢.

لا كيف لله لأجل الفعل، وتيسيره، لا ما ذكر ولا غيره، وهو تعميم بعد تخصيص، كما أنه، أي الله أو الضمير، (لا كيف له) أي لله أصلاً، أو لله قبل الفعل»[1] انتهىٰ.

أقول: المشيئة هي الإحداث، يقول للشيء: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ من غير تروٍّ أو تفكّر وتخيل، فإنـ[ـه] في الممكن، والله منزّه عن التفكّر والميل والداعي بعينه، ويدعوه إلىٰ الفعل ونحو ذلك.

وإنّما مشيئته للشيء فعله له، من [غير][2] سبق شيء علىٰ فعله بوجه مطلقاً، فأوّل إيجاده وجود زيد مثلاً، هو مشيئته لإيجاده، وهو أول ما ذكر به، لأنه أول وجوده، وبالنسبة إلىٰ أفعال غيره مطلق الايجاد، بمعنىٰ المادة والأمر المفعول، ولا بمعنىٰ المادة والحفظ، والعبد فاعل لفعله من نفسه، طاعة أو معصية، بأمر الله وحفظه عليه، وإلّا لما قدر، بل لم يوجد، فلا جبر ولا تفويض.

وأما قوله: «بالنسبة إلىٰ فعل غيره عبارة عن إحداث أو ترك ما يفضي»... إلىٰ آخره، يريد به لطفاً خاصّاً بفعله مع المطيع، يفعل به الطاعة ويترك المعصية، ولا يبلغ إلىٰ الالجاء ولا يفعله مع المعاصي، بل تخيّله منه فيفعل المعصية، وهذا الذي ذكره في بابه، وهو غلط، وسياتي بيانه في بابه مع ردّه إن شاء الله تعالىٰ، وليس معنىٰ ما ذكر من الدعاء ما توهّم.

وممّا سبق يظهر لك أنّ المراد بـ ﴿كُنْ﴾ الحرف التكوني، بل المشيئة والإرادة، يعبّر بالكاف عن المشيئة، والنون عن الإرادة، ولتلازمهما وشدّة اتّصالهما عبّر بـ ﴿كُنْ﴾ عنهما، ولا [خصّ][3] الحرف بالرقمي العددي، وإنّ دلّ به.

فقوله: «إنّ ﴿كُنْ﴾ استعارة تمثيلية» ـ علىٰ ما يريده أهل اللغة ـ ساقط، كما لا يخفىٰ، وليس نفي [...][4] عن الفعل لأنه أمر اعتباري ـ كما توهّمه وجماعة ـ فهو محقّق ـ خارجاً ـ به التحقّق، فجميع الأشياء بحسب الصدور والمادة، لكن لا كيف له، لأنّ الكيف به مخلوق، فلا يسبق مقام خلقه ويخفىٰ [في][5] التركيب، لأنه بسيط أبسط الأشياء، إلّا خالقه فلا يكون له كيف.

---

(١) «الشافي» ج ٢، الورقة: ٦٥ ـ ٦٦، مخطوط. (٢) في الأصل: «بين».

(٣) في الأصل: «محض». (٤) بياض في الأصل.

(٥) في الأصل: «فيه».

وأيضاً إذا كان هو الايجاد فلا يسأل [عن][1] إيجاد الله بكيفيّة، ولا حدّ أو أين، وإلّا قامت فيه تعالىٰ الكيفيّات، والله تعالىٰ منزه عن جميعها، وليس الأمر كما قاله وتوهّمه، ولا كيف لله تعالىٰ، لا قبل الفعل ولا معه ولا بعده، ولا كيف لصدوره كما عرفت، ففي الذات بطريق أولىٰ.

وهذا الحديث صريح في ما نقول |لا| كما توهّمه، فلو كان اعتبارياً كان لها كيف، بل تكون من الكيفيات النفسانية، لقوله عليه السلام: (إرادته إحداثه لاغير، لأنه لايروّي ولايهمّ ولايتفكّر) وإنّما يقول للشيء: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ بلا لفظ ولا كيف لذلك، كما أنه لاكيف له، ومعلوم منه ـ ظاهراً ـ بطلان السؤال عن كيفية إيجاد الفعل، كما لا يُسأل عن كنه الذات بذلك.

قوله: ﴿وأمّا من الله [تعالىٰ][2] فإرادَتُه إحداثُه لا غَيْر ذلك؛ لأنه لا يُرَوّي ولا يَهِمُّ ولا يتفكَّر، وهذه الصفات منفيةٌ عنه، وهي صفاتُ الخلق﴾.

أقول: فقوله عليه السلام: (وأمّا من الله) فهي (إحداثه لا غير) صريح في أن الإرادة بالنسبة له تعالىٰ لا معنىٰ لها ذاتياً، بل ليس إلّا معنىٰ الإحداث لا غيره، فلو كان لها بالنسبة |له| تعالىٰ معنىٰ هو عين العلم، لم يصح قوله: (لا غير)، كما هو ظاهر.

أمّا المعنىٰ الثاني لها، التحقّق في الممكن، فهو لا يتحقّق في الجانب القدسي سبحانه وتعالىٰ لأنه منزّه عن التشبيه، وهو يقتضي التشبيه، كما هو لازم من التفكّر والضمير والتشكيك، فهو تعالىٰ (لا يروّي) في فعله.

يقال: روّيت في الأمر تروية، أي نظرت فيه ولم أتعجّل، والاسم الرويّة ـ بفتح الراء وكسر الواو وتشديد الياء ـ.

(ولا يهمّ ولا يتفكّر) لظهور الأشياء له بذاته لذاته، مع أنه لو كان له ضمير فلا مناص من إثبات ضمير للضمير، فجميع هذه صفة الخلق لا تتحقّق في الخالق، وكونها صفة الخلق ظاهر ممّا سبق، مع اقتضائها [النقص][3] والعجز، وهما صفة، فليس إلّا الذات الأحد الخالصة من كلّ وجه، وفعله القائم به قيام صدور، وهو المشيئة، والمفعول الكائن بالفعل،

---

(١) في الأصل: «فمن».

(٢) من المصدر.

(٣) في الأصل: «النقض».

ولا فرق بينهما، فهي نفس الإحداث والإيجاد، وليس هذا عين الذات تقدّس وتعالىٰ.

قوله: ﴿ فإرادة الله [هي][١]: الفعل لا غير ذلك، يقول [له][٢]: كن، فيكون، بلا لفظ ولا نطق بلسان، ولا همّة ولا تفكّر ولا كيف لذلك، كما أنه لا كيف له ﴾.

أقول: المراد بالإرادة هنا ـ بسبب الانفراد ـ: ما يشمل المشيئة، وإنّما يفترقان مع الاجتماع، وهذا فعله وصنعه وهو عالم الأمر، وبيّنه ـ بالصفة ـ بأنه منزّه عن النطق اللساني والهمّة والتفكّر والكيف، إرادة وعزم آخر، لخلقها بنفسها.

وما يبدو بعد، وهو المراد، وهو لازم الإرادة لا ينفكّ عنها، فإنّ الإرادة: العزم الخاصّ علىٰ المراد، وتوجب الميل والشوق، فلابدّ وأن يكون المراد معها.

والمراد بالإرادة هنا ما يشمل المشيئة، فإنـ[ـه] يراد من أحدهما الآخر، أي إذا انفردا وإذا اجتمعا ظهر الفرق بينهما، كما في حديث يونس[٣] وغيره.

ونقول: لا تقع إرادة مراد في العبد إلّا بهما، ولا يلزم التسلسل، وإنّ العزم من الأفعال الاختيارية، لأنه عزم بنفسه ولا يحتاج إلىٰ آخر، بسبب خلقه بنفسه، والمراد مع الإرادة ويوجبه، لكنّه إيجاب لا يخرج عن الإمكان، [وجاز أن لا يوجب ظهوره، وهو مبدأ اشتقاقها، وكذا المراد.

(من) بيانيّة لا تبعيضية][٤].

ما قاله ملّا خليل القزويني

قال: «(وأمّا من الله تعالىٰ فإرادته إحداثه)، أي إحداثه المراد، وهو في إرادته لفعل نفسه،

---

(١) ليست في المصدر. (٢) من المصدر.

(٣) «الكافي» ج ١، ص ١٥٧، ح ٤.

(٤) في الأصل: «وجاز أن لا يوجب من بيانية ظهوره، وهو مبدأ اشتقاقها، وكذا المراد لا تبعيضية» وهي لا تخلو من تشويش. والظاهر أنّ قوله: «من بيانية لا تبعيضية» يرجع إلىٰ حديث المتن المتقدّم وهو قوله عليه السلام: (وأما من... الخلق).

أو المراد إحداثه شيئاً أعمّ من أن يكون نفس المراد أو أمراً مقضيّاً، أي المراد كما في إرادته لفعل غيره، وعلىٰ الاحتمال الثاني يكون ذكر الإحداث علىٰ سبيل المثال، لأنه قد يكون المفضي إلىٰ فعل الغير تركاً، كما يجيء في أول باب في أنه لا يكون... إلىٰ آخره، ويكون الحصر إضافياً فيه، وفي قوله: (لا غير ذلك) أي لا يتحقّق فيه ضمير أصلاً.

ويمكن أن يقال: إنّ المراد بإحداثه إحداثه المراد، سواء كان المراد فعل نفسه أو غيره، ويكون الحصر حقيقياً، بأن يكون المراد بالإحداث القضاء للفعل، لا اتّحاد الفاعل له، ونظيره التكوين في قوله تعالىٰ، في سورة مريم: ﴿إِذَا قَضَىٰ أَمراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[1].

وسيجيء في باب الجبر والقدر في الحادي عشر منه ما يوضّح ذلك، وهذا ـ علىٰ الاحتمال الثاني ـ رد علىٰ المعتزلة في قولهم: إنّه تعالىٰ أراد الايمان من الكافر المستمرّ علىٰ الكفر إلىٰ آخر عمره، بمعنىٰ أنه بحيث لو قدر علىٰ لطف يفضي إليه لفعل، لوجوب كلّ لطف راجع عليه لكنه لم يقدر. وحاصل الردّ أنّ ذلك لا يمكن أن يكون بدون ضمير، تعالىٰ الله عنه.

إن قلت: إذا كان مشيئته تعالىٰ الإحداث كان قوله: إن شاء الله فعل كذا، لغواً، لاتّحاد الشرط والجزاء فيه.

قلت: قد ذكرنا في ثاني الباب أنّ المشيئة أعم مفهوماً من الإحداث، لكن لا فرد لها فيه تعالىٰ إلّا الإحداث، (لأنه لا يُروّيء) بالراء المهملة والواو المشدّدة والهمز.

تقول: روّأت في الأمر تروئةً وتروّءاً ـ بالهمز فيهما ـ إذا نظرت فيه ولم تعجل بجواب، والاسم الرَوِيّة ـ بفتح الراء وكسر الواو والياء المشددة ـ جرت في كلامهم بغير همز، وأصلها الهمز.

(ولا يهم) علىٰ صيغة المعلوم من المجرّد: من همَّ بالشيء يهمّ ـ بالضمّ ـ همّاً، والاسم الهِمّة ـ بكسر الهاء ـ إذا قصده.

ويحتمل أن يكون علىٰ صيغة المجهول من باب الإفعال، مِن أَهَمَّه الشيء إذا أحزنه، فإنّ مذهب المعتزلة يستلزم الحزن علىٰ الله حتىٰ يصير محروماً عن طاعة العاصي، لعدم

---

(١) «مريم» الآية: ٣٥.

قدرته علىٰ لطف تابع، تعالىٰ الله عمّا يصفون علوّاً كبيراً، (ولا يتفكر) علىٰ صيغة المعلوم من باب التفعل، والتفكر: الانتقال من ضمير إلىٰ ضمير، (**وهذه الصفات منفية عنه، وهي صفات الخلق**) أي المخلوق»[١].

أقول: نعم، إرادته إحداثه، لكن ليس هو اعتبارياً، ولا نفس [...][٢]، بل فعل مخلوق أولاً، وله نسب وجهات لكلّ موجود، لأنه الذي قال الإمامعليه السلام فيه: (**وخلق الأشياء**)[٣]، في حديث آخر: (**الخلق بالمشيئة**)[٤].

والإرادة هي الإحداث في فعل نفسه وغيره، فهي بالنسبة إلىٰ فعل العاصي كالمادة الحافظة والقاضي يقضي بها، والصور منه، والأحكام تلحق الصور، لا المراد ولا فاعلها، فهي صالحة لها وعليها دار التكليف، لأنه مدار الاختيار، لا حين عمل العامل الطاعة أو المعصية، ولا يراد من الإحداث القضاء للفعل، ولا إيجاد الفاعل للمراد والمفعول، كالمعصية، وهي محلّ الإشكال.

نعم هو حافظ علىٰ العبد بها، وموجد الفعل بفعل العبد، إذ الإرادة ركن له، إمّا ذاتي أو عرضي، وتنسب له تعالىٰ لنسبتها لفعله، وإلّا فهي من صفات الفعل، وكذا الغضب والرضا، وإليه تردّ الطاعة والمعصية، فالإرادة توجد الأشياء بمقتضياتها في الجعل، وبما يفعله العبد، ويوجد العبد له بها، فهو الفاعل لفعله، ولا جبر لله، ولا منافاة للاختيار.

و(كن) عبارة عن المشيئة والإرادة، وهي الفعل، أو قل: الإيجاد، والخطاب متوجّه لنفسه، والضمير يعود له، ويكون المخاطب [موجوداً][٥] مع الخطاب مساوقاً، لا قبل ولا بعد، وهكذا في ما تجدّد، فتأمّل في الفرق بين هذا الكلام وكلام الشارح.

قوله: «وهذا علىٰ الاحتمال الثاني»... إلىٰ آخره، أمّا قول المعتزلة فباطل من وجوه عقلاً ونقلاً، ليس هنا موضع البيان، ونقول [هنا][٦] بالإشارة: وقع منه بالبيان والترهيب والترغيب وإظهار الحجة وكمال التمكّن، بما لا يبلغ الإلجاء فهو جبر، ولا جبر في الوجود مطلقاً.

قوله: «وحاصل الرّد»... إلىٰ آخره، الرّد ضعيف يمكن أن يناقش فيه بعدم وروده، ولا

---

(١) «الشافي» ج ٢، الورقة ٦٦، مخطوط.
(٢) بياض في الأصل.
(٣) «الكافي» ج ١، ص ١١٠، ح ٤.
(٤) «الكافي» ج ١، ص١٠٦، ح ٧.
(٥) في الأصل: «يوجد».
(٦) في الأصل: «هذا».

تلازم بين الضمير ووجوب كلّ لطف تابع لم يبلغ الإلجاء، فتدبر.

قوله: «إن قلت: إذا كانت مشيئته تعالىٰ»... إلىٰ آخره، لا حاجة إلىٰ جعلها أعمّ مفهوماً بحيث يشمل إرادة الواجب والممكن، ويكون بمعنىٰ الإحداث، ولا يلزم الاتّحاد، وله نظائر، والاختلاف من وجه كاف، فتأمّل.

قوله: «(لأنه لا يروّىء)»... إلىٰ آخره، نفي هذه الصفات عنه تعالىٰ ظاهر.

قال: «وإرادة الله هي الفعل، أي الإحداث للمراد، أو لما يفضي إليه، لا غير ذلك يقول، والكيف والجهة والاقتران والإضافة وسائر الحدود لأنها مخلوقة به، وداخلة في الأشياء التي خلقت به، فلا تجري عليه، فهي أبسط الأشياء، وظهورها لمن قاربها بجهة الظهور، فهي منزّهة عن ذلك؛ لتنزّهه عن الدلالة عليه بذلك، لا يُسأل عن كيفية صدوره عن الله بشيء من ذلك، وإلّا كانت في ذات الله، وهو محال، فهو الإبداع الأول، فلا يجري عليه ما وقع به.

نعم هو حدود نفسه يخفىٰ فيه ذلك بجهة سفلية، ويظهر في الآثار، وهو دليل حصوله في الفعل بجهته السفلىٰ، ولوجوب المناسبة بين المفعول وصفة المؤثر لا ذاته، تعالىٰ الله، وصفته يراد بها هنا فعله لأنها ظهور الذات، والحركة المطلقة في سكونها، وإن تجرّدت عن صفات المحسوس وغيره.

واستدلّ علىٰ صفاته بقوله‌عليه‌السلام: **(ولا كيف لذلك)**... إلىٰ آخره، فإنّه صادر عن الله تعالىٰ بظهوره الدال عليه، بل هو حقيقة الظهور وهو حقيقة المعرفة، وسيأتيك من حديث الصابي[1].

ثم اعلم أنّ الإرادة إذا كانت فعلاً منه صادراً أوجده بنفسه ـ وجعله حاضراً بالظهور لا بالذات ـ فلا يصحّ كونها عين ذاته، وإلّا لم تكن فعلاً منه تعالىٰ، وهي نفس ﴿كُنْ﴾ وباطنها، وهي عالم المشيئة بلا نطق ولفظ، لتنزّهه عنهما ولئلّا يتوهّم من لفظ ﴿كُنْ﴾، ولا ضمير سابق، إذ لا يعلم الشيء بضمير، بل بذاته يقول: ﴿كُنْ﴾ وهي فعله، ويكون المفعول بغير تراخٍ وتفكّك.

وفي حديث عمران الصابي: **(ثمّ جعل الحروف بعد إحصائها وإحكام عدّتها فعلاً منه،**

---

(١) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٧٣، ح١.

كقوله تعالىٰ: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾، و﴿كُن﴾ منه صنع وما يكون به المصنوع، فالخلق الأول من الله تعالىٰ الإبداع، لا وزن له ولا حركة ولا سمع ولا لون، ولا حسّ)[1]»[2].

أقول: لأنه فعل، وذلك صفة المفعول، وهذه الصفات تظهر بهما، ثم قال الإمام عليه السلام: (والخلق الثاني: الحروف لا وزن لها ولا لون، وهي مسموعة موصوفة غير منظور إليها، والخلق الثالث: ما كان من الأنواع كلّها محسوساً ملموساً، ذا ذوق، منظوراً إليه، والله تبارك وتعالىٰ سابق للإبداع، لأنه ليس قبله عزّ وجل شيء)[3].

وسبق لك خلال أبيات السيد، في حديث: أنّ الإبداع خلق، لأنه محدث، فهو فعل، والمخلوق ـ الكون ـ إبداعي، فلا يتوقّف علىٰ شيء، إلّا الذات العالمة القادرة.

وإنّما لم يكن له كيفية لأنه فعل الله، ولا كيفية لفعله، وإلّا كانت لذات الواجب كيفية، فهو خلق ساكن لا يوصف بالسكون، كما في حديث الرضا عليه السلام لعمران، (وإنّما لم يوصف بالسكون لأنه من المبدعات) وهي بالإبداع كما ستسمع: (خلق الله الأشياء بالمشيئة وخلق المشيئة بنفسها)، فليس للإيجاد إيجاد.

ويحتمل أن تكون اللام في ذلك سببية، والخبر محذوف، أي لاكيف له بذلك، كما أنه لاكيف له أصلاً في نسخة التوحيد (كما أنه بلاكيف).

❑ الحديث رقم ﴿٤﴾

قوله: ﴿عن عمر بن أُذينة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: خلق الله المشيئة بنفسها [ثم][4] خلق الأشياء [بالمشيئة][5]﴾.

أقول: نقل ملّا محسن في الشرح، عن السيد الداماد رحمه الله: «أنّ المراد بـ(المشيئة) هنا مشيئة العباد لأفعالهم الاختيارية، لتقدّسه سبحانه عن مشيئة مخلوقة، زائدة علىٰ ذاته عزّ وجلّ، وبـ(الأشياء): أفعالهم المترتّب وجودها علىٰ تلك المشيئة، وبذلك تنحلّ شبهة

---

(١) «التوحيد» ص٤٣٦، ح١؛ «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٧٣، ح١.

(٢) «الشافي» الورقة ٦٦، مخطوط.

(٣) «التوحيد» ص٤٣٦ – ٤٣٧، ح١؛ «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٧٣، ح١.

(٤) من المصدر. (٥) من المصدر.

ـ ربّما أوردت هنا ـ أنه لو كانت أفعال العباد مسبوقة بإرادتهم، لكانت الإرادة مسبوقة بإرادة أُخرىٰ، وتسلسلت الإرادة لا إلىٰ نهاية»[1].

ثم قال: «ما ذكره خلاف الظاهر من الحديث، وكيف لا تكون له مشيئة مخلوقة، وحديث ابن مسلم الآتي نصٌّ في ذلك، لا يحتمل التأويل بمشيئة العبد لظهور حدوث مشيئة العبد، فلا معنىٰ لإرادة ذلك، مع أنّ المقام موضع ذكر صفات الله، والباب موضوع لذلك كما هو الظاهر».

أقول: لكن للداماد أن يخصّص أيضاً حديث ابن مسلم الآتي[2] بالعبد أيضاً، وكون المقام مقام ذكر صفات الله تعالىٰ غير مؤثّر، لكنّ كلام السيد ﷺ كلام مَن لا يفهم الخطاب من اللفظ، [إذ][3] سمعت ما دلّ النصّ علىٰ أنّها الإبداع، وهي خلق، ولا مناص عنه، لأنها لمّا كانت غير الذات، فلابدّ من كونها خلقاً، إذ ليس إلّا الذات الأحدية الواجبة وخلقه ولا ثالث لهما، وثانياً يقول الإمامعليه السلام: (وخلق الأشياء)، ومشيئة العباد من الأشياء، فالمشيئة غيرها.

ونزل ملّا محسن كغيره علىٰ المشيئة الحادثة، حيث قسّموا إرادته علىٰ قسمين، بغير دليل يدلّ عليه، لا نصّاً ولا عقلاً، بل هما علىٰ العكس كما عرفت.

ودفع الإمامعليه السلام ما عسىٰ أن يعترض به علىٰ القول بحدوث المشيئة، وأنها مخلوقة ـ بلزوم أن يكون خلقها بمشيئة أخرىٰ، فيلزم الدور أو التسلسل ـ بأنّ المشيئة مخلوقة بنفسها، فلا حاجة إلىٰ مشيئة أخرىٰ، فلا دور ولا تسلسل.

ومن لم يذق معنىٰ خلق الشيء بنفسه يشكّك مثل هذه التشكيكات، من قصور فهمه وتدبّره، لأنها نفس الوجود المطلق، فلا تفتقر إلىٰ وجود آخر، وإلّا كان للوجود وجود، كما يقال: الأشياء موجودة بالوجود وهو بنفسه، لا بوجود آخر، لم يسبقه إلّا الذات الأحدية الجاعلة، فلو فكّر في نفسه لوجد لها مثالاً، كالنيّة ـ كما سبق ـ والصور العلمية والإرادة، فتدبّر.

ورواه الصدوق[4]، في باب صفات الذات كالسابق، أمّا ما ستسمعه من باب البداء:

---

(١) و(٤) «الوافي» المجلد ١، ص٤٥٨.
(٢) هو الحديث السابع الذي سيأتي في هذا الباب.
(٣) في الأصل: «اذا».
(٤) «التوحيد» ص١٤٨، ح١٩.

(والمشيئة في المنشأ قبل عينه، والإرادة في المراد قبل قيامه)[١]، فلا يدلّ على أنهما ذاتيان، إذ هي الفعل وإبداعه، والإرادة والبقاء، وستسمع: **(الإرادة ابتداء الفعل)**[٢].

ومعلوم أنّ الفعل قبل المفعول قبلية ذاتية، وهي من أسبابه، وللمفعول وجود، وإن كان مطلقاً في أسبابه الفعلية، وهي السبعة التي ستسمعها في باب أنه لا يكون الشيء إلّا بسبعة أشياء[٣].

وفي كتاب التوحيد[٤]، في باب المشيئة والإرادة منه، عن أبي سعيد القمّاط، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: **(خلق الله المشيئة قبل الأشياء ثم خلق الأشياء بالمشيئة)**، فأثبت الخلقية لها مع التقدّم، فلا يصحّ كونها عيناً، والوجه ظاهر، لأنها ابتداء الفعل والذكر الأول.

وكذا ما ستسمع[٥] في باب المشيئة والإرادة أيضاً، من أنّ لله مشيئتين، [إلى][٦] ذاتية وحادثة، ولو كان لكان لذلك أثارة علم منهم عليهم السلام في كلامهم عليهم السلام وليس كذلك.

ولا خفاء في أنّ خلق المشيئة بنفسها ما يوجب أن لا تكون مادة قديمة مع الله، ولا أعيان [ثابتة][٧]، وتكون هي مادة نفسها، ولا ينافيه خلقها لا من مادة أنّ لها أسباباً سبعة، فإنّه لا يكون شيء إلّا بها، كما سيأتي، وكذا ما دلّ على أن كلّ ما سوى الله مركّب، ولا مجرّد قائماً بنفسه غير الله، كما تدلّ عليه بعض الأحاديث، فهي حدود نفسها ومادّة نفسها، بخلاف غيرها.

وقال محمد صادق في شرح الحديث: «قد علمت أنّ العالم مخلوق من الاقتضاء الذي هو عين المشيئة، وهي عين الإرادة، وهي عين الذات المقدسة، والاقتضاء كون الذات المقدّسة مستلزمة للمعلومات بالترتيب السببي والمسبّبي، بواسطة الإرادة.

فالاقتضاء وجود الله تعالى من حيث الاستلزام المذكور غيرها، والذات المقدسة من حيث إنّه ذات ليس بمخلوق.

وأمّا من حيث الاستلزام فمخلوق، لمخلوقية الاستلزام، والذات المقدسّة مع

---

(١) «هدي العقول» ج٧، الباب الرابع والعشرون، ح١٦.

(٢) «هدي العقول» ج٧، باب المشيئة والارادة، ح٢، وفيه: «قلت: ما معنى شاء؟ قال: (ابتداء الفعل)».

(٣) «هدي العقول» ج٧، الباب الخامس والعشرون.

(٤) «التوحيد» ص٣٣٩، ح٨.

(٥) «هدي العقول» ج٧، الباب السادس والعشرون.

(٦) كذا في الأصل، وهي زائدة.

(٧) في الأصل: «ثباتية».

الاستلزام المذكور غيرها اعتباراً، والشيء مع غيره غير هذا الشيء، فالذات من حيث الاستلزام مخلوق وأوّل صادر، وجميع المخلوقات مخلوقة من الذات من حيث الاستلزام، وقد علمت أنّ الذات المقدسّة، من حيث الاستلزام مشيئة، ومن حيث إنّها مرجّح وجود المعلول علىٰ عدم الإرادة.

فالمشيئة من وجه أقدمُ من الإرادة، فأوّل ما خلق الله من المفهومات المشيئة، و[خلق][1] العالم من المشيئة، فأوّل المخلوقات في المفهومية هو المشيئة، وفي الأعيان الخارجية هو العقل الأول.

ويمكن أن يقال: المراد من المشيئة هاهنا هو الصادر الأوّل مجازاً، فإنّه صادر عن الذات، بواسطة الصادر الأوّل، أمور أُخر مترتّب بعضها علىٰ بعض».

أقول: ضلاله أكثر ممّا فيه من الصواب اللفظي، وما أحال علىٰ تقريره السابق باطل، وليست المشيئة أو الإرادة عين الذات القدسية، ولا معنىٰ لها ذاتياً، بل كما قال عليه السلام معدن العلم وباب مدينته: (**فمن زعم أنّ الله تعالىٰ لم يزل مريداً شائياً فليس بموحّد**)[2]، وفي حديث آخر: (**مشيئته إحداثه لا غير**)[3].

ويلزمه كون الذات القدسية مادّة للممكنات، فبروز الأشياء منه بالتوليد، أو أنّها داخلة فيها بالكلّية، وكلّه ضلال نعوذ بالله منه، لكنه منه متفرّع علىٰ وحدة الوجود، ولا وجود في الكون إلّا وجوده تعالىٰ، وغيره آيل إلىٰ العدم، من أحكام التعيّنات القبضيّة والبسطيّة من الأعيان الثابتة، وأوّل مخلوق في التحقّق المشيئة، والعقل خُلق بها، لا أنّها أوّل في المفهوم والعقل، أوّل في الأعيان الخارجية، فهو ساقط وخلاف النصّ.

ولا يتم أيضاً خلق العقل بها، وما جعله من قبيل الإمكان ـ آخر كلامه ـ هو الواقع، وهو الصادر الأوّل، لكنّه ليس هو العقل الأوّل فصدوره بها، بل بمعنىٰ الوجود المطلق، ولا معنىٰ لها ذاتياً، لا كما يقول.

والحاصل: أنّ جميع كلامه خبط عشواء وضلال، ولنكتف بما سمعت، وإلّا فمفاسده كثيرة.

وقال الملّا الشيرازي في شرح الحديث: «نحن إذا فعلنا شيئاً بقدرتنا واختيارنا فأردناه

---

(١) في الأصل: «خالق».

(٢) «التوحيد» ص٣٣٨، ح ٥.

(٣) «التوحيد» ص١٤٧، ح١٧.

أوّلاً، ثم فعلناه بسبب الإرادة، فالإرادة نشأت من أنفسنا بذاتها لا بإرادة أخرىٰ، وإلّا لتسلسل الأمر إلىٰ لا نهاية، فالإرادة مرادة لذاتها، والفعل مراد بالإرادة، وكذا الشهوة في الحيوان مشتهاة لذاتها، لذيذة بنفسها وسائر الأشياء ـ كالأكل الهنيء والشرب المريء والنكاح البهيّ ـ لذيذة مرغوبة بالشهوة.

فعلىٰ هذا المثال حال مشيئة الله المخلوقة، وهي نفس وجودات الأشياء، فإنّ الوجود خيرٌ ومؤثّر لذاته ومجعول بنفسه، والأشياء بالوجود موجودة، والوجود مشيء بالذات، والأشياء مشيئة بالوجود.

كما أنّ الوجود حقيقة واحدة متفاوتة بالشدّة والضعف والكمال والنقص، وكذا الخيرية والمشيئة، والخير الذي في الصلاة غير الخير الذي في الصوم، والخير الذي في الروح والعقل غير الخير الذي في الجسم والطبع، وليس الخير المحض الذي لا يشوبه شرّ إلّا الوجود البحت، الذي لا يمازجه عدم ونقص، وهو ذات الباري جلّ مجده، فهو المراد الحقيقي، والإرادة المحضة، يطلبه جميع الأشياء طبعاً وإرادة.

قال أبو علي بن سينا: هو عاشق لذاته وذاته مبدأ كلّ خير ونظام، فيكون نظام الخير في الأشياء معشوقاً له في القصد الثاني، والخير بالحقيقة هو كمال الوجود، وهو واجب الوجود بالذات، والشرّ هو عدم ذات الكمال[1]»[2] انتهىٰ.

أقول: المراد من الحديث إرادته تعالىٰ، وهي إحداثه، ومن الأشياء إرادة العبد، فـ (كل شيء بأمره قائم)[3]، كما في خطبة علي عليه السلام، وأمره مشيئة.

قال الله تعالىٰ: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَن تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾[4]، وفي دعاء علي عليه السلام لكميل: (وبمشيئتك التي دان لها كلّ شيء)[5].

وليس الإرادة عين الذات، ولا تكون مطلوبة ومعشوقة ـ بعد ـ لشيء مطلقاً، وانتهاء المخلوق إلىٰ مثله، ومبدأ الأشياء فعله ومشيئته المجعولة منه، لا ذاته، وخلقها بها من غير

---

(١) «التعليقات» ص١٦، نحوه.

(٢) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص٢٢٧، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٠٩، وفيه: (كل شيء قائم به).

(٤) «الروم» الآية: ٢٥.

(٥) «مصباح المتهجّد» ص٧٧٤.

انفصال ومبدأية من ذاته الأحدية، [وعلّة صنعه صنعه][1] كما قال علي عليه السلام.

ولا خفاء في أنّ خلق المشيئة بنفسها يوجب أنه لا فصل بينها وبينه تعالىٰ ـ ولا وصل ولا تباين ولا توافق ولا تخالف ـ وإلّا لزم إمّا تعدّد القدماء أو التركيب، وأن تكون فيه جهة إمكان، وآية الصنع لا تقوم، والله تعالىٰ أوجدها في مقامها ـ أي السرمد ـ ولا يزيد عليها من غير كيفية [و]حيثية، والزمان ما خلق.

ولا يصل الفعل لرتبة الفاعل، والفعل يوصف بالفعل والترك والضدّين، والذات باقية لا تتغيّر، فلا تكون الإرادة ذاتية بوجه أصلاً.

قال الرضا عليه السلام: (**فإرادته إحداثه لا غير ذلك، لأنه لا يروّي ولا يهمّ ولا يتفكّر... وإنّما يقول للشيء: ﴿ كُنْ فَيَكونُ ﴾ بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همّة ولا تفكّر ولا كيف لذلك**)[2]، ومثله كثير في النصّ، وهو صريح في الحدوث، وفي عدم الكيف لصدورها، فإنّ الكيف بها وُجِد، وهو بها من المفعولات الكائنة بالمشيئة.

والوجه في خلق الأشياء بها ظاهر، فوجود المفعول بالفعل، والمشيئة: الذكر الأوّل ـ كما في رواية يونس ـ والمذكور لا يكون مذكوراً إلّا بالذكر، ولا ذكر له قبل الذكر، ولأنّ الفعل هو الأصل في العمل ـ إجماعاً ـ وفي الاشتقاق عقلاً ونقلاً ـ كما عليه الكوفيّون[3] ـ والاتّفاق علىٰ أنّ العامل في الفاعل الفعل، فيجب تقديمه علىٰ الأسماء والصفات، ولذا رجعت صفاته الفعلية ـ كالرضا والسخط وغيرها ـ إلىٰ فعله، [ومظهره الأتمّ][4] كما سبق ويأتي.

ولا قوام ـ أيضاً ـ للفعل إلّا بالفاعل، وضمير فاعله يعود للفعل، لأنه بجهة فاعليته لا بحقيقة ذاته، وظهور الذات بالفعل بما تجلّىٰ له به، لا بذاته الأحدية، وظهور الفعل بالفاعلية ـ من الأسماء والصفات ـ ويجب من ذلك تقديم صفات الأفعال والأسماء على الفعل، إن كان المشتقّ منه. قيل: وكذا العامل، هو [كما] قلنا: المسمّىٰ جهة ظهور الذات بالاسم، فالاسم ظهور المسمّىٰ بالأثر، والأثر الظهور أو قائم به [قيام تحقّق][5] ركني، فاالقائم

---

(١) في الأصل: «وغاية ضعفه».

(٢) «أصول الكافي» ج١، ص١٠٩ – ١١٠، ح٣، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) انظر: «الإنصاف في مسائل الخلاف» ج١، ص٢٣٥ – ٢٣٦.

(٤) في الأصل: «ويظهره الاتم».

(٥) في الأصل: «تحقيق».

لظهور زيد بالقيام، وكذا العالم والجاهل، فالأثر مساوق الظهور، والمشيئة هي التأثير، والإحداث الذي هو [الفعل][١]، والأثر هو المصدر، وهو المفعول المطلق، وللمصدر جهة إلىٰ مبدئه، وذكر علّته له به.

ومن هذه اشتقّ اسم الفاعل، ومقام تحقّقه بنفسه، ومنها اشتقّ المفعول المطلق، وجهة تعلّقه بغيره. ومنها اسم المفعول، والمصدر مشتقّ من الفعل، والاسم متأخّر عن المصدر، ولذا يعمل فيه، وهو متأخّر عن الفعل ـ وهو المشيئة ـ فظهر السرّ وزال الإشكال، ولا اعتبار لتسميته، وسمّىٰ بحسب الذات نفسها وأحديتها، فهي مجرّدة عن الملاحظات كزيد في نفسه، لا بحسب معانيه وحركاته وأفعاله، وجهة المسمّىٰ الظاهرة بالظهور.

انظر إلىٰ تعدّد أسماء زيد مثلاً، واختلافها فيه، إنّما هو من جهة آثاره، والفعل واحد، فإذا صدر عنه القيام اشتقّ اسم القائم وهكذا، فالأسماء جهات ظهور الذات بالفعل والتأثير، وهي متأخّرة عن الفعل.

وأمّا وجه التقدّم من جهة الدلالة والذكر، فاسم الفاعل حكاية الفعل للمفعول، |و|عدم استقلاله نفسه، وهو مقام طيّ الوسائط، مثلاً: إذا نظرت للمرآة تلتفت إلىٰ زيد المقابل، وتحكم عليه، مع قطع النظر عن كونه مثالاً لزيد في المرآة، ولا شكّ أنّ مثاله متأخّر عن تأثير زيد ومقابلته للمرآة، فالصورة إنّما حدثت من جهته، وهو علّة وجودها، لكنّك حين التفاتك إلىٰ الصورة تلتفت إلىٰ الذات، وتقطع التفاتك عن المقابل والتأثير وسائر القِرانات والوسائط الحاصلة، مع أنها كلّها متقدمة علىٰ تلك الصورة الحاكية، وهذه من أصعب مسائل التوحيد لاشتمالها علىٰ سرّ القدر، وجهة الصدور ومعناه، وغير ذلك.

وفي الحديث: (نحن محال مشيئة الله)[٢]، وكذا في الجامعة[٣]، وعنهم عليهم السلام: (وجعل

---

(١) في الأصل: «العقل».

(٢) لم نعثر عليه بهذا اللفظ، وفي «تفسير فرات الكوفي» ص٥٢٩، ما لفظه: (إن الله جعل قلب وليّه وكر الإرادة فإذا شاء الله شئنا)؛ وفي «بحار الأنوار» ج٢٦، ص١٤، ح٢: (نحن إذا شئنا شاء الله، وإذا أردنا أراد الله)؛ وفي ج٥٢، ص٥١، ح٣٥: (وجعل قلوبنا أوعية لمشيئة الله) وفي نفس المصدر ج٩٧، ص٣٤٨، ح٣٤، ما لفظه: (السلام عليك ياحافظ سرّ الله، وممضي حكم الله، ومجلّي إرادة الله، وموضع مشية الله).

(٣) «البلد الأمين» ص٢٩٧، وفيه: (السلام علىٰ محال معرفة الله)... الخ.

قلوبنا أوعية لمشيئة الله)[1]، وفي آخر: (وكراً لها)[2]، ونحوه كثير. فالحقيقة المحمّدية نسبتها إلىٰ المشيئة، كالانكسار بالنسبة إلىٰ الكسر، فهو وإن تقدّم علىٰ الأوّل، لكن لا ظهور له وفعل إلّا به، بل ولا قول تحقّق، فلولا الانكسار لم يتحقّق الكسر وبالعكس، ولك أن تقول: قيام الحقيقة بالمشيئة قيام تحقّق، وبالعكس قيام ظهور.

ومعلوم أنه لا ظهور لآثار المشيئة في الأكوان إلّا بها، فهي الزيت الذي يكاد أن يضيء ولو لم تمسسه نار المشيئة، قال الله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ﴾ وهو المشيئة، ﴿فَيَكُونُ﴾[3] وهو المشاء، وبه قامت السماوات والأرض، قال الله تعالىٰ: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾[4].

وأوّل الحوادث: المشيئة ـ نصّاً واعتباراً ـ فالمفعول صدر عن الفاعل بالفعل، وهو أوّل صادر، ولا شيئية لشيء قبل المشيئة إلّا الواجب تعالىٰ، ونسبة الأشياء إليها نسبة القيام إليك ـ مثلاً ـ وكلّما قرب الشيء لها ـ بقوّة الوجود والبساطة ـ كان أقوىٰ، وهي أقواها، فهي أقوىٰ ـ وجوداً وتحقّقاً ـ من سائر المشاءات، فهي ذات إلٰهية، أي مظهر وذات صمدانية، بالنسبة لمن دونها، مخلوقة: خلقها الله بنفسها، وأقامها بنفسها، وأمسكها بظلّها.

ولا تعرّج علىٰ من يقول: إنّها ذات الواجب، أو إنّها معلوم اعتباري، أو نسبة إضافية، أو عرض عارض لذات الحقّ، وأمثال هذه الأقوال الساقطة.

من أسماء المشيئة

ولكون مرتبتها ما عرفت، وكذا نسبة الأشياء لها، تعدّدت أسماؤها بحسب تعدّد النسب والاعتبارات، فتسمّىٰ **بالظهور والذكر الأوّل، والتجلّي الفعلي، والمشيئة والخزانة الكلّية، والاختراع الأوّل، والإبداع الأوّل** ـ لأنها لا من شيء ولا لشيء خارج ولا علىٰ شيء ـ فتسمّىٰ إبداعاً أوّلياً واختراعاً.

وتسمّىٰ: **التعيّن الأوّل** أيضاً، **والشجرة الزيتونة، والمحبّة، ومقام (أحببت)** ـ إذ بها الإحسان والامتنان ـ **والوجود المطلق والولاية المطلقة** ـ إذ بها تدبير العالم ـ **والأزل الثاني**

---

(١) «بحار الأنوار» ج٥٢، ص٥١، ح٣٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «تفسير فرات الكوفي» ص٥٢٩؛ «بحار الأنوار» ج٢٦، ص٢٥٦، ح٣١.

(٣) «يس» الآية: ٨٢. (٤) «الروم» الآية: ٢٥.

ـ لانقطاع الغايات دونها ـ وصبح الأزل ـ لأنها أوّل ظهور الحقّ لها بها ـ وآدم الأوّل والاسم الأعظم الأعمّ، والكاف المستديرة علىٰ نفسها ـ لخلقها لا من شيء، (وتجلّىٰ لها بها) علىٰ نفسها ـ وعلّة العلل، ومبدأ المبادئ، والسرّ المقنّع بسرّ، والكلمة التي انزجر لها العمق الأكبر، وعالم الأمر، وفلك الولاية المستدير علىٰ نفسه، وقطب الإمكان ـ لاستدارة غيرها عليها ـ والعرش الكلّي، والدواة الأولىٰ، والغيب المطلق ـ أي المقيّد به ـ وغيب الأكوان، إلىٰ غير هذه الأسماء، والنصّ والاعتبار بها مصرّح، والمفعولات ـ وهي المشاءات ـ حقائق الموجودات المقيّدة من العقل الأوّل الكلّي إلىٰ آخر المراتب، وهي: الإنسان الكامل في الذاتية والعرضية، وهي: قوسي إدبار العقل وإقباله، وكذا الجهل، فتدبّر.

بيان في ثبوت تركيب المشيئة *

لكلّ شيء مادّة ومدّة، ولا يخلق إلّا بسبعة أشياء، وكلّ ممكن مركّب، وأصله من قبوله الوجود بنفس ذلك [الوجود][1]، ولكن ذلك في كلّ ممكن بحسبه، زمانياً دهرياً أو سرمدياً، وبساطة كلّ [مجرّد][2]، فإنّما هو بالنسبة لمن دونه، لا [أنه][3] في خلقه بسيط حقيقي، لمنافاة المخلوقية، لذلك قال الله تعالىٰ: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ﴾[4].

وفي البحار: (لا مجرّد سوىٰ الله)[5].

وقال الرضا عليه السلام: (لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بنفسه)[6] وذلك لمنافاة الدلالة الاستقلالَ، لأنها توجب الافتقار، والتركيب لازم تلك الحقيقة، لكن دفع الإمام عليه السلام لزوم التعدّد في القدم وغير ذلك، بقوله: (بنفسها).

وبقوله: (بنفسها) أثبت التركيب الذاتي، فهي مادّة نفسها، ونفس الوجود المنفعل، فظهر له به بظهوره، وظهر لغيره به، فلا دور ولا تسلسل.

وظهور التعدّد في المشاءات، وأسماء المشيئة ـ كما عرفت ـ من أوضح الأدلّة علىٰ ثبوت التركيب فيها، إذ دورانها عليه، وسمعت: (وخلق الأشياء بالمشيئة)، فكلّ شيء

(*) فراغ في الأصل.

(١) في الأصل: «الموجود».

(٢) في الأصل: «المجرد».

(٣) في الأصل: «ان».

(٤) «الذاريات» الآية: ٤٩.

(٥) لم نعثر عليه.

(٦) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٧٦، صححناه علىٰ المصدر.

خاضع لها.

وبيان قوله تعالىٰ: ﴿وَمِن كُلِّ شَيءٍ﴾، فظاهرها يدلّ علىٰ أنّ كلّ شيء من زوجين، تثنية زوج، هو أنّ لكلّ شيء تعلّقاً بعلّته، ونظراً إلىٰ الظاهر وإلىٰ نفس الظهور وإلىٰ نفسه، وإلىٰ مَن دونه، فهذه أربع جهات تعمّ كلّ شيء، وهي زوجان، وهي لا تنافي التجرّد كما عرفت.

وأصل الأربع ثلاث ترجع لواحدة، والأربع منشأ الطبائع الأربع التي منها العناصر الأربعه، ولولا تأصّلها في مبدأ الوجود ما ظهرت في المفاعيل، واشتقاق كلّ شيء وخلقه من المشيئة وبها، وقيام الأشياء بها قيام صدور، ولا يقوم أحد بذات الله، بل بفعله، وبما ظهر له به، وهو ما ظهر له بفعله، أي بظهور، وهو صفة الذات.

ولو قالوا: أردنا بالقيام بذاته: القيام بالعلّة والوجوب بالغير.

قلنا: هذا هو الوجوب الإمكاني الراجح، وليس هو الوجوب الذاتي، ومِثل الشيرازي وأتباعه لا يقول: القيام بها وهي حادثة، بل عينه وهو بالذات، ويفسرون مثل هذه الأحاديث بما لا تقبله.

تنبيه:

في البحار ـ بعد نقله الروايتين المنقولتين قبل من التوحيد، كحديث الأصل ـ قال: «هذا الخبر الذي هو من غوامض الأخبار، يحتمل وجوهاً من التأويل:

الأوّل: أن لا يكون المراد بالمشيئة الإرادة، بل إحدىٰ مراتب التقديرات، التي اقتضت الحكمة جعلها من أسباب وجود الشيء، كالتقدير في اللوح مثلاً والإثبات فيه، فإنّ اللوح وما أُثبت فيه لم يحصل بتقدير آخر في لوح سوىٰ ذلك اللوح، وإنّما وجد سائر الأشياء بما قدّر في ذلك اللوح، وربما يلوح هذا المعنىٰ من بعض الأخبار، كما سيأتي في كتاب العدل، وعلىٰ هذا المعنىٰ يحتمل أن يكون الخلق بمعنىٰ التقدير»[1].

أقول: هذا الخبر، وإن كان من غوامض الأخبار ومن حديثهم الصعب المستصعب، إلّا أنّ له معنىً ظاهراً مفهوماً من أحاديثهم، وظاهر لمن عرف مرامهم من مرامي كلامهم، فتضمّن مشيئة ومشاءً، وفي آخر: أشياء أو خلق، ولا اختلاف في المعنىٰ، وهو [جليّ][2] ظاهر بلا إشكال.

---

(١) «بحار الأنوار» ج٤، ص١٤٥.

(٢) في الأصل: «على».

فدفع عليه السلام التسلسل المدّعىٰ بقوله: (خلق المشيئة بنفسها)، ولا استبعاد في ذلك.

ومن المعلوم أنه لا قديم سوىٰ الله، لا مادّة ولا غيرها، ولم يوجد العالم من ذاته، فيلزم منه أنه تعالىٰ خلق المشيئة بنفسها، وهو أيضاً لم يستعن علىٰ خلقها بآلة ولا غير ذلك، وهو يوجب أيضاً أنه خلق المشيئة بنفسها، ولو كان لها معنىً في الجملة يرادف العلم [الذاتي][1] لبيّنه عليه السلام له، وليس كذلك.

ثم والسكوت عن الخوض في الحديث أسلم وأوفق بالورع والاجتهاد |و| أولىٰ وأجمل من [التكلّم][2] عليه بذلك، ولا دليل علىٰ إرادة التقدير من معنىٰ الإرادة، بل التقدير والمقدّر بالإرادة، والخلق بمعنىٰ الإيجاد.

قال: «الثاني: أن يكون خلق المشيئة بنفسها، كنايةً عن كونها لازمة لذاته تعالىٰ، غير متوقفة علىٰ تعلّق إرادة أُخرىٰ بها، فيكون نسبة الخلق إليها مجازاً عن تحقّقها بنفسها منتزعة عن ذاته تعالىٰ، بلا توقّف علىٰ مشيئة أُخرىٰ، أو أنه كناية عن أنه اقتضىٰ علمه الكامل وحكمته الشاملة كون جميع الأشياء حاصلة بالعلم بالأصلح، فالمعنىٰ أنه لمّا اقتضىٰ كمال ذاته أن لا يصدر عنه شيء إلّا علىٰ الوجه الأصلح والأكمل، فلذا لا يصدر عنه شيء تعالىٰ إلّا بإرادته المقتضية لذلك»[3].

أقول: أمّا سقوط [الأوّل][4] فبديهي، فليس لله لوازم ذاتية، لا ذاتاً ولا عرضاً، وهذا مذهب الأشاعرة، وهو يوجب استكماله وزيادة كماله وتركيبه ولو اعتباراً، وغير ذلك من قيام صفة الإمكان فيه، المبطلة لوجوبه الذاتي، وهو محال.

وتناقضه مع الثاني ظاهر، لأنها إذا كانت عينه ولو بوجه، |فـ| كيف يتحقّق خلقها بنفسها؟ إلّا أن يبطل خلق الله لها بنفسها، ويدلّ أيضاً علىٰ عكسها، والعقل والنقل يبطله.

قال: «الثالث: ما ذكره السيّد الداماد».

أقول: وسبق أوّل الكلام علىٰ الحديث مع ردّه، وأنه لا دليل علىٰ تخصيصه بمشيئة العباد، بل صريح الأحاديث دالّة علىٰ أنها مشيئة الله، وأنها مخلوقة حادثة غير ذلك مطلقاً، قائمة بها قيام صدور في مقامها، لا مقام الذات، ويدلّ عليه أيضاً قوله: (وخلق الأشياء بالمشيئة)، فلا يفشي في مشيئة العباد.

---

(١) في الأصل: «ذاتي».

(٢) في الأصل: «المتكلّم».

(٣) «بحار الأنوار» ج ٤، ص ١٤٥.

(٤) في الأصل: «الاولى».

قال: «الرابع: ما ذكره بعض الأفاضل، وهو أنّ للمشيئة معنيين:

أحدهما متعلّق بالشائي، وهي صفة كمالية قديمة، هي نفس ذاته سبحانه، وهي كون ذاته سبحانه، بحيث يختار ما هو الخير والصلاح.

والآخر يتعلّق بالمشيء، وهو حادث بحدوث المخلوقات، لا يتخلّف المخلوقات عنه، وهو إيجاده سبحانه إياها بحسب اختياره، وليست صفة زائدة علىٰ ذاته ـ عزّ وجلّ، وعلىٰ المخلوقات، بل هي نسبة بينهما تحدث بحدوث المخلوقات، لفرعيْها المنتسبين معاً.

فنقول: إنّه لمّا كان هاهنا مظنّة شبهة، هي أنه إن كان الله عزّ وجلّ خلق الأشياء بالمشيئة، فبِمَ خلق المشيئة؟ أبمشيئة أُخرىٰ؟ فيلزم أن يكون قبل كلّ مشيئة مشيئة، إلىٰ ما لا نهاية، فأفاد الإمام عليه السلام: أنّ الأشياء مخلوقة بالمشيئة، وأمّا المشيئة نفسها فلا يحتاج خلقها إلىٰ مشيئة أُخرىٰ، بل هي مخلوقة بنفسها، لأنها نسبة وإضافة بين الشائي والمشاء، تتحصّل بوجوديهما: العيني والعلمي، ولذا أضاف خلقها إلىٰ الله سبحانه، لأنّ كِلا الوجودين له وفيه ومنه، وفي قوله: (بنفسها) ـ دون أن يقول بنفسه ـ إشارة لطيفة إلىٰ ذلك، نظير ذلك ما يقال: إنّ الأشياء إنّما توجد بالوجود، فأمّا الوجود نفسه فلا يفتقر اىٰ وجود آخر، بل إنّما يوجد بنفسه»[1].

أقول: هذا البعض للكاشاني في الوافي، وسبقت الإشارة إليه، وهذا التقسيم قصارىٰ ما أدّىٰ إليه فكره، والنصوص تبطله لحصرها الإرادة في الإحداث والفعل، ونفي التوحيد عمّن قال: لم يزل مريداً.

وكذا اختلافهما في اللوازم والصفات والمتعلّق والمبدأ، صريح الدلالة علىٰ الفرق، لكنهم بنوا ذلك علىٰ أنّ الله فاعل بذاته، وأنّ المشيئة ذاتية، فتحيّروا وحرّفوا الأحاديث بما لا تقبله، وإلّا إذا كانت نسبة، | فـ | كيف يخلق الأشياء بها؟ بل الأمر بالعكس، وكيف يكون وجودها أقوىٰ، وهي أبسط من المفعولات، ولا يكون لها كيف ونسبة؟ كما في حديث صفوان[2] وغيره.

وكيف تحدث نسبة بين ذات الله وخلقه، بعد خلقه الخلق، والله أجلّ من ذلك، بل هو علىٰ ما كان، لم تحدث له حاجة ولا استكمال بخلقه الخلق، بل هو خالٍ منه، ولا يقوم

---

(١) «بحار الأنوار» ج ٤، ص١٤٦.

(٢) هو الحديث الثالث من هذا الباب.

التضايف والنسبة بينه وخلقه، وإذا كانت نسبة بينهما لا تكون مخلوقة بنفسها، بل تابعة ومن قسم الأعراض، فدع هذه التوهّمات المجتثة جانباً، وكون ذاته كذلك يكفي فيه ثبوت العلم، وكمالية المشيئة كمال حادث، فهو دالّ.

وكما أنّ الوجود موجود بنفسه، لا بوجود زائد عليه، فكذا المشيئة موجودة بنفسها لا بمشيئة زائدة، والاختيار يرجع إلىٰ القدرة، والوجود هو أولىٰ به، بحسب وجوده الذاتي وأولىٰ بوجود غيره، [مشيئة][1] أو غيرها، وهي في مقام وجوده، لا في مقام الأزل، بل ينقطع دونه، فلا اعتبار له في الأزل بنفي ولا إثبات.

قال: «الخامس: ما ذكره بعض المحقّقين ـ بعد ما حقّق أنّ إرادة الله المتجدّدة هي نفس أفعاله المتجدّدة الكائنة الفاسدة، فإرادته لكلّ حادث بالمعنىٰ الاضافي ترجع إلىٰ إيجاده، وبمعنىٰ المرادية ترجع إلىٰ وجوده ـ قال: نحن إذا فعلنا شيئاً بقدرتنا واختيارنا، فأردناه أوّلاً، ثم فعلناه بسبب الإرادة، فالإرادة نشأت من أنفسنا بذاتها لا بإرادة اُخرىٰ، وإلّا لتسلسل الأمر لا إلىٰ نهاية، فالإرادة مرادة لذاتها، والفعل مراد بالإرادة، وكذا الشهوة في الحيوان مشتهاة لذاتها، لذيذة بنفسها، وسائر الأشياء مرغوبة بالشهوة، فعلىٰ هذا المثال حال مشيئة الله المخلوقة، وهي نفس وجودات الأشياء.

فإنّ الوجود خير ومؤثّر لذاته ومجعول بنفسه، والأشياء بالوجود موجودة، والوجود مشيء بالذات، والأشياء مشيئة بالوجود، وكما أنّ الوجود حقيقة واحدة، متفاوتة بالشدّة والضعف والكمال والنقص، فكذا الخيرية والمشيئة، وليس الخير المحض الذي لا يشوبه شرّ إلّا الوجود البحت، الذي لا يمازجه عدم ونقص، وهو ذات الباري جلّ مجده، فهو المراد الحقيقي، إلىٰ آخر ما حقّقه.

والأوفق بأُصولنا هو الوجه الأوّل، كما سيظهر لك في كتاب العدل»[2].

أقول: فيه بعض الحقّ، من غير تحقيق لأصل المسألة.

قوله: «بعد ما حقّق»... إلىٰ آخره، لا تكون الإرادة نفس المراد، فهي سبب فعل، بها يقع المراد، وقد أبطله الإمام في بعض محاجّته، والظاهر أنه مع سليمان المروزي[3]، والله أعلم.

---

(١) في الأصل: «مشيئته».
(٢) «بحار الأنوار» ج ٤، ص ١٤٥ – ١٤٧.
(٣) «التوحيد» ص ٤٤٥ – ٤٤٦، ح ١.

قوله: «فإرادته لكلّ حادث»... إلىٰ آخره، ليست الإرادة بمعنىٰ النسبة، ولا نفس وجود الحادث، بل هي مخلوقة متأصّلة الوجود، أشدّ وأقوىٰ من المراد الموجود بها، فلا ترجع إلىٰ المعنىٰ الإضافي ـ الذي هو اعتباري ـ بعد وجود المتضايفين، وهذا لا ينطبق مع قوله عليه السلام: (خلق الله المشيئة بنفسها وخلق الأشياء ـ أو الخلق ـ بالمشيئة)، وقال علي عليه السلام في بعض خطبه: (كلّ شيء بأمره قائم)[1]، قال الله: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾[2] وقال تعالىٰ: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾[3].

قوله: «نحن إذا فعلنا شيئاً بقدرتنا»... إلىٰ آخره، إذا اعتبر الإرادة كذلك فينا، وكانت سابقة سبب فعل، فلِمَ لا يجعل إرادته نفس الفعل والإحداث، من غير تفكّر وهمّة وغيرها، ممّا يكون في الممكن؟ والشهوة لا تكون مشتهاة لذاتها.

قوله: «فعلىٰ هذا المثال»... إلىٰ آخره، عليه لا تكون نفس الوجودات الأشياء، فالأشياء مخلوقة بها، فلا تكون نفسها عقلاً ونقلاً، و(الأشياء) تشمل الوجودات أيضاً، فاجعل لها وجوداً مستقلاً مطلقاً، والوجودات المقيدّة: المشاءات، تحقّقت وتكوّنت بها، والله الخالق.

قوله: «وكما أنّ الوجود حقيقة»... إلىٰ آخره، إن أدخلت في الوجود وجود الله تعالىٰ بطل، فإنّه لا يدخل في التقسيم، فالوجود لا يطلق عليه وعلىٰ غيره، لا بالاشتراك المعنوي ـ بطريق التواطؤ لا التشكيك ـ ولا الاشتراك اللفظي، كالموضوع للمعاني المتباينة، فلا مبايناً له ولا مخالفاً ولا مساوياً، ولا علاقة بينه وبين خلقه، لا ذاتاً ولا عرضاً و[لا] فرضاً.

فإطلاق الوجود عليه وعلىٰ غيره، إمّا من قبيل الحقيقة، وفي غيره مجاز، من غير أخذه بالمعنىٰ اللغوي المقتضي لعلاقة بينهما ووضع للذات والخروج عنها، وليس في أسمائه تعالىٰ اسم موضوع له بحسب ذاته مطابقة كما سيأتي، بل بمعنىٰ الطريق والدلالة منه علىٰ غيره، فيكون من قبيل الحقيقة في مقامها الظهوري، بعد الحقيقة، ولا تجمعه وخلقه مرتبة بوجه، وكذا الخيريّة، وإن أخرجته عن الاشتراك وعموم لفظ موجود بطل ما أراد، والمشيئة ليست نفس الذات، كما عرفت، فلا تكون نفس وجوده ولا تكون الذات الغاية والمقصد، لا له في الخلق، ولا المخلوق.

---

(١) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٠٩، وفيه: (كلّ شيء قائم به).

(٢) «الروم» الآية: ٢٥.

(٣) «الإنسان» الآية: ٣٠.

قوله: «والأوفق بأصولنا هو الوجه»... إلىٰ آخره، عرفت [ضعفه][1] وخلاف [المتبادر][2] من لفظ المشيئة، والمعروف من النصوص، وهي من السبعة التي لا يكون شيء في السماء والأرض إلّا بها، فليس الأوفق بأصولنا ما قال.

والأصل الذي أوجب لهم ذلك ـ حتىٰ تحمّلوا ما تحمّلوا ـ جعلهم الإرادة ذاتية من صفات الذات، وأنّ الجعل والفعل بالذات الأحدية، وإثبات مناسبة بين الفاعل وفعله، وكلّها أصول باطلة، بل الإرادة حادثة، ولا نسبة بين الله وخلقه، لا ذاتاً ولا عرضاً، والمشيئة موجودة متأصّلة بها، خلقت الأشياء والمناسبة بين المفعول وفعله تعالىٰ، لا ذاته، فافهم.

وعلىٰ هذا فلا يكون من غوامض الأحاديث وصعابها، وإن كان في صورة ذلك، فكلامهم سهل ممتنع، وله وجوه وظهر وبطن وتأويل وغيرها، وكلّها حقّة مرادة.

وهذا المحقّق المشار له هو الملّا الشيرازي، وسبقت منه هذه العبارة مع ردّها، وإنّما أعدناها لزيادة الردّ، وآخرها مبنيّ علىٰ وحدة الوجود بل الموجود، فإنّه في أسفاره ـ بعد أنّ تكلّم في الإرادة، ونقل بعض رواياتها وحرّفها في التأويل، وسمعت نحوه ويأتي ـ قال: « **بارقة:** لا يخفىٰ علىٰ الفطن فيما سبق إمكان القول بأنّ الإرادة ـ بمعنىٰ المراد ـ نفس المريد والذات»[3]، وجعله من الأسرار للخواصّ، وهذا قول بوحدة الوجود، تعالىٰ الله علوّاً كبيراً.

وقال ملّا خليل القزويني في الشرح للحديث: «أي ليس المشيئة عين الداعي، بل هي أمر تابع للداعي وصادر بخلق وتدبير، والمشيئة: الإحداث كما مرّ في ثالث الباب، وقد بيّن ذلك بحيث يندفع به إشكال يورد في المشهور علىٰ حدوث الإحداث، وهو أنه لو كان كذلك لكان أيضاً ممكناً حادثاً محتاجاً إلىٰ إحداث آخر، وهكذا يلزم التسلسل.

وحاصل الدفع أنّ إحداث الإحداث بنفس ذلك الإحداث لا بإحداث آخر، وسرّه أنّ الصادر عن الفاعل حقيقة هو المعلول، وليس الإحداث صادراً عنه حقيقة، بل هو نفس المعلول لكن لا حقيقة، بل بمعنىٰ أنّ مصداقه نفس المعلول، أي هو منتزع عن الفاعل في مرتبة صدور المعلول عنه تبعاً للداعي، فإحداث المعلول حقيقة منسوب إليه بالعرض، وهذا الإشكال قويّ علىٰ أبي الحسين وأتباعه الذين تبعوا الفلاسفة، في أنّ الإيجاد مقدّم بالذات علىٰ المعلول، فإنّ الإحداث إذا استقلّ بمرتبة علىٰ حدة استحال تحقّقها بدون

---

(١) في الأصل: «صفة».
(٢) في الأصل: «المبادر».
(٣) لم نعثر عليه.

إحداث آخر يتعلّق به علىٰ حدة، فجوابهم عن الإشكال بأنّ التأثير أمر اعتباري، لا حاجة له إلىٰ تأثير، إنّما يتمّ علىٰ ما بيّناه، لا علىٰ مذهبهم»[1].

أقول: ليس إلّا الله وخلقه ـ وخلقه ينقسم إلىٰ فعل ومفعول ـ ولا ثالث غيرهما، ولا داعي خارجاً، وعلّة صنعه ـ الداعي له ـ صنعه، وهو في مقام الخلق لا في مقام الذات، وما أكثر الخبط بهذه اللفظة، كلّه لتوهّمهم قيام الصنع في ذات الصانع، وأنّ له اعتباراً فيها، وهو ضلال أو كفر.

قوله: «المشيئة: الإحداث»... إلىٰ آخره، قل: الإحداث أو الفعل أو الصنع، كلّها واردة في الأحاديث، فتعلّق الجعل لها بنفسها، لقوله عليه السلام: (خلق الله المشيئة بنفسها)، فلا تحتاج إلىٰ إحداث آخر، ولها نظائر في الوجود، كالنيّة وجعل الوجود، وغيرهما. ولا تتوهّم أنّ الأصل في الحكم ـ بخلق المشيئة بنفسها ـ حذراً من لزوم التسلسل أو الدور وهما باطلان، فإنّ ورودهما ودفعهما إنّما هو من جهة الاعتراض والتشكيك، بأنّه لم لا تعرض كذا، فدفع ببطلانهما، ولكن بحسب أصلِ فطرتها، ووحدة الله وأحديّته اقتضت ذلك.

قوله: «وسرّه»... إلىٰ آخره، [إنّ][2] الصادر عنه حقيقة المشيئة، فهي معلول، أقوىٰ المعلولات بالنسبة لمن دونها وإن كانت لكونها غيباً وسبباً تغيب في المعلول، كباقي أسباب الفعل، ولا تعدّ استقلالاً، ولأنّ شدّة الحاجة والإدراك للمفعول، كما تقول: أوّل الصلاة وافتتاحها التكبير، وليست المشيئة أمراً اعتبارياً منتزعاً، وإلّا لم تكن كما وصفت به في الروايات، وسمعت تفصيل بعضها.

وهل تكون أمراً اعتبارياً انتزاعاً مفهومياً مجعولة عرضاً، والمعلول صادر عن الله بالمشيئة حقيقة، وهي صادرة عن الله بنفسها، وليس الإحداث نفس المعلول، لكنّه قال بالاعتبار وهو خطأ، ففرّع عليه مثله، ولا يكون محلّ انتزاع، وسرّ (خلقها بنفسها) لا نبلغ معرفة حقيقته، لكن منه أنه لما لم يكن لله معاون ولا قديم معه خلقها بنفسها، وأيضاً لعدم كونها في رتبة كان ابتدأ خلقها نفسها لا ذاته تعالىٰ، وكذلك لمّا لم يكن للخلق تحقّق في رتبة الخالق ـ وذاته بوجه أصلاً ـ كانت مخلوقة بنفسها، لا بانفصال ولا [باحتذاء][3] علىٰ

---

(١) «الشافي» ج ٢، الورقة ٦٦، مخطوط.
(٢) في الأصل: «او».
(٣) في الأصل: «يتحدى».

مثال، ولكونها مادة نفسها، ومنفعلة من الوجود بذاتها وانوجادها، كانت مخلوقة بنفسها، بخلاف غيرها فخلقه بها، بحسب الفاعل والقابل، فخذ الحقّ ودع كلامه ومن لم يردّ لأهله عليهم السلام.

ولا يلزمنا من الإشكال الذي أورده أخيراً على القول بخلقها وإنّما محقّقة، ليست بأمر اعتباري، ولا فرق في خلقها بنفسها بين كونها محقّقة موجودة مستقلّة أو كونها أمراً اعتبارياً مفهومياً، فكما أنّ الاعتبار هنا ينقطع أو أنّ الإحداث حادث بنفس ذلك الإحداث لا بإحداث آخر، فكذا لو قلنا بتحقّقها للوجود الأمري، وهي مقام الذكر الأوّل.

قال: «والباء هنا مثلها في قولهم: ماهية الشيء ما به الشيء، هو هو، ولفظة (ثمّ) للتعجّب باعتبار أن كون إيجاد واحد منسوباً إلى حادثين باعتبارين، أحدهما نفسه والآخر غيره، عجيب.

واعلم أنه يحتمل أن يكون المراد بالحديث دفع إشكال آخر، هو للمعتزلة[1]، في قولنا: (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن)، فإنّهم يقولون: يستحيل أن يشاء الله قبيحاً.

وحاصل الدفع أنّ خلقه تعالى متعلّق بكلّ واقع من الأفعال التروك، لكنّه على قسمين:

الأوّل: خلقه لافعال نفسه أو تروكه تعالى، وهو بمشيئة متعلّقة بها أوّلاً وبالذات.

الثاني: خلقه لأفعال العباد أو تروكهم، وهو بمشيئة متعلّقة بها ثانياً وبالعرض، فمعنى مشيئة الله لمعاصي العباد، أنه خلق الأشياء بمشيئة لها أوّلاً وبالذات، وعلم أنها تفضي إلى اختيار العباد المعاصي، فهذه المشيئة بعينها تنسب إلى المعاصي بالعرض، لا أنّ له تعالى مشيئة على حِدة منسوبة على حدة إلى المعاصي.

إن قلت: كيف يتعلّق الخلق بالمشيئة والخلق أيضاً من صفات الفعل؟

قلت: فيه مسامحة، والمراد تعلّقه بما شاء، ويمكن أن يكون لفظ المشيئة هنا اسم مفعول، أي الأشياء التي صدرت عنه تعالى وما شاءها الله تعالى»[2].

أقول: «الباء» في (خلق الله المشيئة بنفسها) ابتدائية، بحسب ظهورها لها بها، وهو مقام السرمد، ولا يزيد على المشيئة لا بمعناها اللغوي ولا تبعيضية، أو قل: ابتدائية بما ظهر لها من ابتداء الظهور منها لها بها، وهو ما ألقى فيها، وهي مقام الذكر الأوّل، ولا ذكر فيها

---

(١) انظر: «شرح المواقف» ج٨، ص٣٤٢. (٢) «الشافي» ج٢، الورقة ٦٦، مخطوط.

للشيء، ولا تقدير، بل ممكن فيها، ولفظ الإمام عليه السلام، إخبار وللمشيئة -بل كلّ معلول -اعتبار بالنسبة إلىٰ [علته][١]، واعتبار آخر بالنسبة إلىٰ نفسه، وثالث باعتبار مَن دونه.

وكلّ ممكن مثلث الأصل، بحسب هذه الجهات، ولا عجب واستغراب في وجود الشيء بنفس وجوده، وكونه مادة نفسه، وكذا في الصورة والغاية والتقدير، فلكلّ شيء سبعة أشياء، وإن تفاوتت في الأشياء ظهوراً وخفاءً، وسيأتي في بابه.

قوله: «ويحتمل»... إلىٰ آخره، الله يشاء المعصية لكنّها مشيئة عرضية، فقوله: **(ما شاء الله كان ومالم يشأ لم يكن)** بما يشمل العرضية، وهي بمعنىٰ التخلية، أو الحفظ عليه بالأمر المفعولي، والإمداد والمعصية من العاصي بالتخلية، وهو لا يدلّ علىٰ أنّ الله الفاعل لها، فإن كان فبهذه الجهة المجازية، وظهورها بفعل العبد، قال تعالىٰ: ﴿بَل لَّعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ﴾ الآية[٢]، ﴿بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾[٣].

والطاعة والمعصية تدور مدار الصورة، وهي من العبد وإن كانت بأمر الله وإمداده ولو رفع عنه ما وجد، فضلاً عن أن يطيع أو يعصي، لكن ذلك لا ينافي استقلال العبد بفعله، ولا كون الله الموجِد للمعصية، نعم، من جهة القدر القائم بفعله، بل هو فعله، فاعل بفعل العبد، فتامل. فهذا سرّ القدر والأمر بين الأمرين، وسيأتي في بابه.

وفي خلقه لأفعال نفسه يجري الذاتي والعرضي، كقبضة الشمال، وإن كان إيجاده بوجود آخر عن يسار قبضة اليمين، ومن ذلك يظهر معنىٰ مشيئة الله المعاصي من العباد، لا بالمعنىٰ الذي أشار له، وتقع المشيئة الذاتية والعرضية بالنسبة إلىٰ أفعال العباد، فتأمّل ما قلنا يظهر لك مافي كلامه من التدارك.

قوله: «إن قلت: كيف يتعلّق»... إلىٰ آخره، الخلق يتعلّق بالمشيئة والمشاء، لكنّه بالمشيئة بنفس المشيئة وبالمشاء بها، ولا يصحّ إرادة المفعول من المشيئة هنا لذكر (الأشياء) بعد، ولأنها تصدر بالمشيئة، فهي سبب فعلي، والمشاءات مفعولات، فلا يمكن إرادة المشاءات منها، حتىٰ تجعل المشيئة اعتبارية حصلت من المشاءات بعد جعلها أو معها، فتدبر.

والحاصل: أنّ كلام الأكثر في الحديث ليس هو المراد منه لجعل داع لله غير الخلق

---

(١) في الأصل: «علة».

(٢) «البقرة» الآية: ٨٨.

(٣) «النساء» الآية: ١٥٥.

[...][١] اعتباري من الصادر أو ذاتي له، إلىٰ غير ذلك مما يفهم من كلامهم، ممّا لا يطابق الحقّ.

ولنُشِر لبعض ما اشتمل عليه الحديث من الحكم، وكلامهم جوامع، ونسأل الله الزيادة من فضله.

ويقع في فوائد:

الفائدة الأولىٰ: عرفت من غير حديث ودليل -كما سبق ويأتي- أنّ إرادته حادثة؛ لتعلّق الخلق بها [كما] في قوله عليه السلام: (**خلق الله المشيئة بنفسها**) وبها خلق الخلق جميعاً، وهو يشمل الذوات والصفات والأعراض والمفاعيل والأفعال، وكلّ حادث - ساكن أو متحرّك - وهو مضمون هذا الحديث وغيره، بل متواترة.

قال علي عليه السلام في خطبة: (**كلّ شيء سواك قائم بأمرك**)[٢]، وفي السجادية: (**ومضت علىٰ إرادتك الأشياء**)[٣]، وقال الله: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ بِأَمْرِهِ**﴾[٤].

فتكون المشيئة علّة متوسّطة بين الفاعل وفعله، وبها حدثت الحادثات وتكوّنت المكوّنات، وليس جعل المشيئة واسطة، بها خلق الخلق؛ لعجز فيه تعالىٰ -تعالىٰ الله- كيف ووجوبه ذاتي؟ ولا مباين له أو منادّ، ولا جهة فيه ووجهة، ولا يمكن ظهوره بذاته لخلقه، وإلّا لم يكن واجب وجوب ذاتي، وفعله لا يقوم له شيء من المشاءات، بل يندكّ دونه، بل بعض الآثار بالنسبة لبعضٍ كذلك، فكيف ربّ العزّة والذات القدسيّة؟

وإذا ذهب العالَم وفني فاتت الغاية والمقصود، فجعل واسطة بينه وبين خلقه، به الإمداد والاستمداد، وجعله المرجع، وله مظهر في كلّ عالَم ومُشاء في الأوقات، فعمل بمقتضىٰ المسبّبات وراعىٰ حاجة بعض الخلق لبعض، وحاجة [الجميع][٥] إليه، ولو [لم يعمل][٦] بمقتضىٰ الأسباب؛ بقي العالم في كتم العدم، ولم تظهر رحمانيته ورحمته، وينقطع الخلق، فلم يعرف ولم يدلّ عليه، فجعل واسطة بينه ومفاعيله، مراعاةً لمصالح

---

(١) بياض في الأصل.

(٢) «شرح المشاعر» ص ٤٧٠، والاسناد فيه إلىٰ الصادق عليه السلام.

(٣) «الصحيفة السجادية الكاملة» ص ٥٩، دعاؤه إذا عرضت له مهمّة.

(٤) «الروم» الآية: ٢٥.

(٥) في الأصل: جميع.

(٦) في الأصل: عمل.

العباد وانتظام بعضه ببعض، واستقامته تامّاًكاملاً، لا لحاجة منه في خلق المتأخّر بالمتقدّم، والإرادة للمريد، أو عجز له عن خلقه بدونه.

وكيف يتصوّر ذلك، والأسباب إنّما تسبّبت بلطفه، وهي لطفه؟ وأوجدها بغير سبب وداعٍ خارج، بل أوجدها بنفسها ـكما سمعت ـ من غير مادّة غيرها، أو مثال أو معاون، أو تفكّرٍ أو تروٍّ، ومعلوم منافاة هذا لتلك الاحتمالات الساقطة.

وقد انصرح لك من ذلك ظهور الله وخلقه، والخلق ليس بذاته الأحدية، بل بظهوره بفعله، لخلقه المشيئة بنفسها، ويكون مقامها ورتبتها الذي هو نفس وجودها المجعول، وخلق بها الأشياء، فلا ظهور لذاته ـ وتنزّل لها ـ في فعله وإرادته ومفعوله والمراد، فإنّه من المحال، لإيجابه عروض الحالات عليه وافتقاره لخلقه، فما يخلق بذاته محتاج له، بخلاف ما يخلق بفعله الذي جعله بنفسه.

وقال عليه السلام: (**تجلّىٰ لها بها**)[1]، لا بذاته، ولزم قيام الحدود والحوادث، ولو عرضاً به، ولا رابطة بوجه بين القدم والحدوث، أو الوجوب الذاتي والإمكان، ولزم تحوّله من شأن إلىٰ شأن، وتطوّر العلّة بأطوار معلولاتها، وهو محال، ولزم استكماله بخلقه، وأن يكون في ذاته [التنزل والظهور صلوح الكثرة] وجهة قوّة، إلىٰ غير هذه الأدلّة المحيلة، لكونه تعالىٰ غير متنزّل بذاته، ومتطوّر بها في خلقه الخلق، وفي ذوات مخلوقاته وحقائقهم [المبطلة]، لكونه تعالىٰ كما وصف: من كونه كاملاً بذاته، أحديّاً من كلّ وجه، غنيّاً بذاته، لا يقوم لها شيء مطلقاً، ولا اعتبار لغيرها في مقامها، لا بإثبات ولا بنفي، إلّا نفي تحقّق بملاحظة الممكن، وإليه يعود.

وما يكون كذلك لا يفعل إلّا بغيره، وهو فعله، ويقصد بإرادته، وإرادته وفعله خارجان عنه، حادثان، غير عائدين لذاته، بل قائمان بها قيام صدور وافتقار، وبجهة الفاعلية الظاهرية لها، بها بجهة القابلية، التي هي نفس انوجادها ووجودها المجعول، ويجب من ذلك أن لا يخلق الخلق لحاجة بوجه، بل بمحض الرحمانية لهم، وفقر بعض لبعض، وقيامهم وفقرهم له، بقيّوميته الظاهرة، والقدرة الفعلية القائمة بالقدرة الذاتية، وهذه تنقطع دونها العبارة والتعبير، والسابقة نفس الفعل، ولا كيف لها حتىٰ [يُنبئ][2] به، كما سيأتي.

---

(١) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٥.

(٢) في الأصل: «يبنى».

فإذا اتّضح لك ذلك، فلا تشكّ ـ حينئذٍ ـ في بطلان ما قاله أهل التصوّف ـ وتمسّك به بعض المسلمين تبعاً لهم ـ لما اشتبه عليهم بشبه مجتثّة، كمن جعل علمه الذاتي نفس المعلومات، والعالم والعلم والمعلوم واحداً، وكذا من جعل أعياناً ثابتة في أزل الآزال، ولا وجود لها مستقلاً، وهي لوازمه، ولها اقتضاءات من ذاتها، ولم يتعلّق بها جعل عندهم، وظهور العالم بتجلّيه بها.

وكذا قول من يقول: صفات الفعل صفات الذات، كالمشيئة والإرادة، أو القول باتّحاد حقيقة المجعول والجاعل، فلا جعل ومجعول في نفس الأمر، وكذا القول بأنّ علمه تابع للمعلوم، والمشيئة للعلم، وكذا الاختيار، فيكون اختياره تبعاً لغيره.

وكذا القول بأنّ مشيئته أحديّة التعلّق، والشقان إنّما هو بحسب ما عليه الممكن في نفسه.

وكذا القول بالشبح والظلّ، أو أنّ الخلق حدود قائمة بذاته تعالىٰ اعتباراً في مقام الكثرة، ولا وجود إلّا لله، وكلّ وجود ثابت له في أزله، وغيره عدم أو آيل له.

فخلق الخلق بالمشيئة، وهي بنفسها خلقها، يبطل جميع المذاهب وأمثالها، وقال بأكثرها وزيادة الملّا الشيرازي والكاشاني ومحمّد صادق، تبعوا فيها ابن عربي الضّليل وأهل الضلال.

فعندهم الخلق مركّب وحاصل من وجوب خالص وعدم خالص، وهو الله إذا جرّد عن الحدود والمشخّصات، حتىٰ إنّ قائلهم يقول: «أنا الله من غير أنا»[1]، ويقول: «سبحاني ما أعظم شأني»[2]، ويمثّلون للوجود والحدود العارضة له ـ في تعيّناته وتنزّلاته ـ بالماء الجامد أو البحر وأمواجه[3].

وقال شاعرهم[4]:

وما الخلق في التمثال إلّا كثلجة	وأنت بها الماء الذي هو نابع
ولكن بذَوْب الثلج يُرفع حكمُه	ويوضع حكم الماء والأمر واقع

---

(١) نسبه صاحب «جوامع الكلم» في الرسالة الرشتية، ص٦٩، إلىٰ ابن عربي، وفيه: «أنا الله بلا أنا».

(٢) «كتاب مناقب البسطامي» ضمن «شطحات الصوفية» ص١٤٣؛ «اللمع في التصوف» ص٣٩٠ نحوه.

(٣) انظر: «جامع الأسرار ومنبع الأنوار» ص١٦١.

(٤) نسبه في «شرح العرشية» إلىٰ أحمد الجيلي، ج١، ص٢٨؛ وذكره أيضاً صاحب «شرح الأسماء» ص٤٦٤، صححناه علىٰ المصدر.

ومن أشعارهم:

أنا قطب دائرةالرحىٰ ... وأنا العُلىٰ المستوعِبُ

أنــا ذلك الفـرد الذي ... فيه الكمال الأعجب

الله ربّـــــي خــــالق ... وبريق خـلقي خـلّبُ

إلىٰ أن قال في شعره[1]:

أنا غافر والمذنبُ

وقال رئيس الضلال في فصوصه[2]:

فـــــلولاه ولولانــــا ... لمــا كـان الذي كـانا

فـــإنّا أعـبُدٌ حــقّاً ... وإنّ الله مـــــــولانا

وإنّـــا عــينه فــاعلم ... إذا مــا قـلت: إنسـانا

فلا تُـحجَبْ بـإنسانٍ ... فــقد أعـطاك بـرهانا

فكن حقّاً وكن خـلقاً ... تكــن بــالله رحـمانا

وغـــذِّ خـلقه مــنه ... تكـن رَوْحاً وريـحانا

فأعــطيناه مــا يبدو ... بــه فـينا وأعــطانا

فصار الأمـر مـقسوماً ... بــــــإيّاه وإيّـــانا

وأمثاله كثير، وهو متفرّع علىٰ وحدة الوجود، ومن راجع كتب الملّا ـ كالأسفار والمفاتيح والشواهد والأسرار وغيرها، وكذا ما ألّف الكاشاني وأمثاله ـ وجد ما قلت وزيادة، وفي ما نقلناه عنهم في هذا الشرح كفاية.

وكان الموجب لضلالهم أنهم نظروا بفطنة نفوسهم، في نهاية قربهم بفؤادهم، إلىٰ فعله تعالىٰ ومشيئته المجعولة، ووجدوه مجرّداً عن كيفيّاتهم والكمّ والقبل والبعد، وغير ذلك ممّا صدوره عنه تعالىٰ مبرّأ عنه، ولم يلتفتوا إلىٰ نفسه ـ وحدود وجوده وملابسته، ومزايلته وسكونه في حركته وغير ذلك ـ فحكموا علىٰ الفعل، بالنظر الأوّل، [أنه][3] الذات [الخالقية] الظاهرة، وبنوا علىٰ ذلك قواعد ومسائل مجتثة.

---

(١) انظر: «شرح المشاعر» ص٥٠٧، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «فصوص الحكم» ص١٤٣، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) في الأصل: «ان».

أو نقول: الأصل القول بوحدة الوجود، لمّا طلبوا المناسبة الذاتية، وليس هنا موضع بسط ذلك، فضلّوا وأضلّوا عن سواء السبيل، ولا ارتباط ولا نسبة بين الله وخلقه، والنسبة بين الخلق وفعله، وإن كان فنسبة المستنير، أو قل: الاستنارة إلىٰ المنير، وهو كونه صفته ودليله، أو قل: ظهوره له به في مقامه، والنسبة قائمة به، لا بذات الله، ومعرفة كيفية إحداث الله للخلق لما كان لا يعرف بكيف ولا وهم ولا حدّ من الحدود، ولا فكر ولا بحاسّة من الحواسّ الظاهرة أو الباطنة، أو بسائر الأدوات و[...][1]، أو المحسوسات من ذواتها وسائر أعراضها، وكذا المعقولات كذلك، ومقام الأفئدة ومبدأ الوجود، لأنّ جميع ذلك خلق بالمشيئة والإرادة وسبقها الإيجاد.

فلا يتّصف بما هو متأخّر معلول له، فلا يعرف بما أجراه علىٰ غيره، ولو عرف بأحدها لزم قيام أثر الحادث في ذات الله - تعالىٰ الله - بل ينطوي في ذلك القرب والبعد، والسافل والعالي، والمجرّد والمادّي والقبل والبعد، والزمان والدهر، والفرع والأصل، والاجتماع والافتراق، وكذا سائر الحيثيات والجهات، وبالجملة عن جميع أقسام الوجود المقيّد، وصفاته وأحواله، وجميع أوضاعه.

وإذا صعّد في جميع ذلك نظراً |و|عرف كيفية الصنع، ونظره بهذا النظر المحجوب بهذه الحجب والأغطية وستر الحقائق، وهذه مسألة لا تعرف إلّا بكشفها، فلا يزيد كثرة الفكر فيها والتعمّق إلّا ضلالاً، ولا كثرة المسير فيها إلّا بعداً.

نعم، من خرج عن ذلك، ونظر بفؤاده وأمره، الذي هو وجه من أمر الله، الذي هو واحد، لا قبل فيه ولا بعد - ولا حركة ولا انتقال، ولا غير ذلك - و(**عرف الفصل من الوصل**)[2] وبالعكس، ثبت عنده ذلك وعرفه بظاهر مقامه.

ومَن كان علىٰ الباب، يوشك أن يفتح له قفل هذه المسألة ويعرفها - بعد أن كانت ثابتة عنده - بإبطال خلافها، وهي مجعولة غير معروفة بنفسها، ويعرف معنىٰ ما ورد من دخول الله في الأشياء، لاكدخول شيء في شيء، أو قل: من غير ممازجة، وكذا خروجه عنها من غير مزايلة ومباينة ومفارقة، كما روي[3].

---

(١) بياض في الأصل.

(٢) انظر: «الأنوار النعمانية» ج ٤، ص ٤٥، وفيه: (من عَرف الفصل من الوصل والحركة من السكون فقد بلغ القرار في التوحيد).

(٣) «الكافي» ج ١، ص ٨٦، ح ٢.

وأقلّه أنه يحصل له نوع الحقّ ومقرّه، ومتعرّض لنفحاته، فعسىٰ أن يفتح له بتعليمهم عليهم السلام وبلطفهم بالواقف علىٰ بابهم، والمتعرّض لفيض جوده، وسحائب فضله، والفرق ظاهر عند أهل العلم، بين إثبات الشيء أو ثبوته، وبين معرفته وفهمه وإدراكه، كما لا يخفىٰ.

وكثير من مسائل الأُصول ـ مثل هذه وسرّ القدر والأمر بين الأمرين وظهور سرّ الوحدة في الخلق وغيرها ـ ثبتت بالأدلّة إجمالاً، وبإبطال غيرها.

ولا يعرف حقيقتها وبعضها إلّا الأقلّ، كما أرادوا عليهم السلام وعلّموه مَن شاؤوا.

ومثال ذلك الشمس وشعاعها، فلا يقال بدخولها فيه ولا خروجها، فتكون داخلة خارجة، أو قل: لا دخول ولا خروج، [ولا [بحاجة][1] إلىٰ فعلها الشعاع من نفسها إليه أو منه]، وإنّما هو المحتاج والمفتقر والمعلّق، بالسؤال منها والفقر إليها، بل فعل الشمس للأشعّة، لمحض الوجود نفسه، بغير داع زائد عليه باعث له علىٰ إرادة الفعل، لا بحسب الذات ولا [بعرض][2]، وليست فاقدة لشعاعها في مقام فعلها له، وبدء إمكانه ومجمع جميع الإمكانات بلا نهاية، وهي محيطة به، وباعتبار البداء المتأخّر والمتجدّد موجود فيه، وللمتقدّم السابق عين اللاحق.

قال الباقر عليه السلام: (لم يكن خلواً من الملك قبل إنشائه)[3] لأن كلّ ما يتجدّد في الإنشاء الإمكان، ومن ممكنات المشيئة، فيجمعه الإيجاد، وكذا كفر الكافر إذا كفر، كان في إرادة الله أن يكفر.

وعنهم عليهم السلام: (**الأوّل في آخريّته الظاهر في باطنيّته**)[4]، وكذا في القبل والبعد، وأمثال ذلك كثير في الروايات والأدعية، وهي تدلّ علىٰ ما قلناه لك في مبدأ الإيجاد وكيفية الصنع، وما به يدرك ويعرف بعد إثباته، وجميع ما سواه تعالىٰ وسعه، وأحاط بـ ﴿كُنْ﴾، وهي المشيئة الفاعلية والمشيئة المفعولية الحامل لها، والقلب المطهّر محلّ أمره الحامل وركنٌ لإرادته، وقوله تعالىٰ: ﴿فَيَكُونُ﴾ المشاء.

وتحقيق الدخول والخروج بالمعنىٰ الظاهر الأسهل، وهو لا ينافي باطنه، وهو أنّ الدخول بآثار فعله وصفاته وأسمائه، وأدلّته الظاهرة العامّة، لظاهر العالم وخافيه، بل

---

(١) في الأصل: «يحتاجه».
(٢) في الأصل: «معرض».
(٣) «الكافي» ج ١، ص ٨٩، ح ٣.
(٤) لم نعثر عليه.

حقيقته نفس معرفته، وتعريف الله لخلقه، وخارج عن الأشياء بذاته وحقيقته، إذ لا ذكر للأشياء مطلقاً ـ بإثبات أو نفي ـ عنده تعالىٰ، وإنّما (تجلّىٰ لها بها)، وسمعت: (خلق الأشياء بالمشيئة وخلق المشيئة بنفسها)، فلا ذكر لها عند الذات بوجه، والمشاءات والمسبّبات بطريق أولىٰ.

وسمعت وسيأتي: (إنّ الله خلو من خلقه وخلقه خلو منه)[1]، أي منقطع دون الذات، ولا اعتبار لها فيها أو معها، حتىٰ اعتبار المباينة والمفارقة، فلا تتوهّم من قول الإمام: (خلو) إثبات مباينة، ولو أثبت ثبتت مداخلة، وإثبات أحد المتقابلين يوجب ثبوت الآخر، وأقلّه من جهة الصلوح، لكن المقصود بذلك التعبير عن أنّ الأشياء لا ذكر لها بوجه، مقابلة وموافقة أو اعتباراً بوجه، حتىٰ اعتباراً أو فرضاً، حتىٰ تسلب أو تثبت، والسلب والإثبات منفيّان في مقام الذات، وإلّا جاءت المباينة والممازجة، والفرض خلافه.

ولو تحقّقت المباينة أو المزايلة كان له ضدّ ومقابل، وكان هو ضدّاً لغيره، وتعدد القدماء، وجميع ذلك باطل، ولذا قالوا عليهم السلام: (خارج لا كخروج شيء عن شيء)[2]، إذ كلّ ما ينفىٰ عن شيء آخر ذلك الآخر مذكور في الشيء الخارج والزائل، وأقلّه بالاعتبار، غير الحقّ تعالىٰ، إذ لا ذكر لغيره معه، وإلّا لزم التشبيه وقامت فيه آية الإمكان والحدوث.

وفي خطبة الرضا عليه السلام: (وغيوره تحديد لما سواه)[3]، وفوق هذا المعنىٰ ـ للدخول والخروج ـ معنىً لا ندركه، نسأل الله أن يفتح علينا من فضله بفضله، وباب جوده.

وقال الرضا لعمران الصابي في حديثه المشهور: (وليس يدخل في شيء ولا يخرج منه، ولا يؤوده حفظه، ولا يعجز عن إمساكه، ولا يعرف أحد من الخلق كيف ذلك إلّا الله عزّ وجلّ، ومن أطلعه عليه من رسله وأهل سرّه، والمستحفَظين لأمره، وخزّانه القائمين بشريعته، وإنّما أمره كلمح البصر أو هو أقرب، إذا شاء شيئاً فإنّما يقول له: كن، فيكون بمشيئته وإرادته، وليس شيء من خلقه أقرب إليه من شيء، ولا شيء منه هو أبعد منه من شيء) الحديث[4].

---

(١) «الكافي» ج ١، ص ٨٢، ٨٣، باب إطلاق القول بأنه شيء، ح ٣، ٤، ٥؛ «التوحيد» ص ١٠٥، ح ٣ ـ ٤، ص ١٠٦، ح ٥.

(٢) «الكافي» ج ١، ص ٨٦، باب أنه لا يعرف إلّا به، ح ٢، وفيه: (خارج من الأشياء لا كشيء خارج من شيء).

(٣) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٥١، ح ٥١.

(٤) «التوحيد» ص ٤٤٠، ح ١، صححناه علىٰ المصدر.

ومعرفة الخواصّ لصدور الأشياء من فعله، وصدور الكلّ عنه ـ تعالىٰ، بأمره، بنقطة الفؤاد، كما أشرنا له، ولابدّ من تجرّدها عن النسب والإشارات كما عرّفناك.

ولمّا عرفت أنّ هذا الدخول هو عين الخروج، بما هو دخول وخروج، وكذا الخروج: فهو داخل خارج، وليس بداخل ولا خارج، ونحوه في قربه تعالىٰ وبعده، وظهوره وبطونه، وقبله وبعده، وأوّليّته وآخريّته، فالأوليّة عين الآخريّة والآخرية عين الأولية، من جهة الآخرية التي هي أوّلية ومن جهتها، وكذا نقول في الظهور والبطون ونحوها.

وبهذا يتّضح لك أنه لا يعرف ذلك إلّا بسرّ الفواد والنور الذي ينظر به المؤمن، ومعلوم خروجه عن الحدود والكيفيات ـ وسائر القيود والتقييدات، وسبحات الملك والملكوت والجبروت ـ فإذا خرج عن ذلك، ونظر بشعاع نور مثل سَمِّ الإبرة، عرف جمع هذه الأضداد المشار لها، واتّفاق أعيانها وصفاتها، ورأىٰ الأوّلية في عين الآخرية، والظهور في عين البطون، وبالعكس، وكذا في الخروج والدخول، وعرف كيفية صنع الله الخلق بفعله وأمره.

فسبحان الملك القدوس، الذي قهر الخلق بقدرته من غير جبر، وخضع كلّ شيء لأمره، وجميع الأشياء مفتقرة إليه بفنائها، الذي هو الفقر إليه، وأمدّ جميع الأشياء، كلّاً بحسب مقامه من الخلق طرّاً بمدده الذي لا نفاد له ولا انقطاع، من غير أن يداخل الأشياء ويمازجها، ويخرج عنها ويباينها أو يفارقها، ومن غير مصاحبة لها ومفارقة وملابسة، أو يتوهّمها أو يكون لها فيه ضمير، سبحانه وتعالىٰ عمّا يصفه به المشبّهون، ويلحد في أسمائه الملحدون، وجميع الدخول والخروج وما شرحناه في معناه داخل في قوله عليه السلام في الحديث المذكور في الأصل، فتأمّل، وسمعت: (تجلّىٰ لها بها، وبها امتنع منها، وإليها حاكمها)، كما في النهج[1] وغيره.

الفائدة الثانية: قد عرفت أنّ وجود الأشياء كلّها بالمشيئة، فهي كاف التكوين والخزانة العظمىٰ لكلّ شيء، وخزائنه بين الكاف والنون: ﴿إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[2] لا أنّ خزائنه الأعيان الثابتة القديمة و[صور][3] الأسماء الحاصلة عنده في الغيب ـ كما قاله

---

(١) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «يس» الآية: ٨٢. (٣) في الأصل: «الصور».

الملّا الشيرازي[١]، فهو من هفواته ـ فكانت الأشياء كلّها مستجنّة فيها، لأنّ الإمكان أو كون الشيء، فيه، وصار الشيء شيئاً بالمشيئة، فتعمّ الكلّ وتجمعه إمكاناً، وإن خفي التركيب فيها، فظهر في المتعلّقات، فكان لها أسماء كثيرة ـ كما سبق ـ نذكر جملة منها.

جملة من أسماء المشيئة

منها: **الوجود المطلق**، لا كما يقوله أهل النظر والمتكلّمون في مفهومه، والمراد بالإطلاق مقابل التقييد، وهو المشاءات والموجودات المقيّدة، من عقل الكلّ إلىٰ الذرّة، فغيره مقيّد بشيء، وهو أوجدها بنفسه، وسمعت في النصّ: (وخلق المشيئة بنفسها)، وكذا متعلّقه ـ بصيغة المفعول ـ وقبوله للوجود هو بنفسه لنفسه، فناسب ذلك الإطلاق، لعدم توقّفه علىٰ شرط خارج، من وقت أو كمّ أو كيف وغير ذلك، بل توقّفه علىٰ نفسه، ولا توّقف له علىٰ غيره.

وليس معنىٰ الإطلاق كما يقوله المتكلّم[٢] وحكيم النظر من كونه مفهوماً عامّاً يشمل الواجب والممكن، وهو الواسطة كما قاله الملّا في أسفاره[٣]، فهو مع الممكن ممكن ومع القديم قديم، ومع الممتنع ممتنع، فهو الواسطة بين الحادث والقديم، فإنّه من هفواته ـ كما عرفت ـ وهفواتهم، ولا أبسط منه، لكنّه بالنسبة لمن دونه، لا بنسبته لنفسه وإلىٰ الله تعالىٰ، فكلّ ممكن مركّب وله ماهية ووجود.

ولم يخلق [شيئاً] فرداً للدلالة عليه تعالىٰ [غير نفسه]، كما يدلّ عليه كلام الرضا عليه السلام لعمران الصابي[٤]، ومعلوم أنّ كلّ ممكن زوج تركيبي، فإنّ له جهة من ربّه، ولذا تجده دالاً وجهة من نفسه، وهي الدلالة علىٰ مؤثّره، ومعلوم أنّ الانتقال من الأثر إلىٰ المؤثّر لابدّ وأن يكون أمراً وجودياً، ولذا تلاحظه تارة وتغفل عن غيره، وهاتان الجهتان هما جهة المبدأ المسمّىٰ بالوجود، والثانية حجاب الظهور منه له به، المسمّىٰ بالماهيّة، وكلّ شيء قابل لأثر المؤثّر، وكلّ شيء كذلك فيه قابلية وأثر مؤثّره، وله أيضاً حقيقة جامعة بينهما، تحقّق وتشخّص بها.

---

(١) «مفاتيح الغيب» ص ٣٣١.

(٢) انظر: «شرح المقاصد» ج ١، ص ٣٠٤.

(٣) «الأسفار الأربعة» ج ٢، ص ٣٢٨.

(٤) «التوحيد» ص ٤٣٩، ح ١.

وباعتبار النسبة الارتباطية: أربعة، قال الله: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ...﴾[١].

وتقسيم الموجودات إلىٰ: بسائط ومركّبات، فإنّما هو بمقابلة بعضها لبعض، فالبساطة باعتبار هذا التركيب، وإن كان هو مركّباً وبدء [وجودك] وآية تعريفه ومعرفته وصفة إيجاده ومشيئته، وإن خرج عن هذه الحجب والتركيبات. وقال فيها عليﷺ لكميل: (**كشف سبحات الجلال من غير إشارة**)[٢]، فليست هي ببسيطة مطلقاً، بحيث لا تكثّر فيها بوجه، ولا ثاني لها بوجه، لكن لغلبة الظهور عليها ـ أو قل: فاعليّة الفاعل ـ لم تلاحظ كثرة، بل شغلت الفكر بالوحدة الأمرية الظاهرة، لا أنها في نفس الأمر بسيطة مطلقاً.

وعن البحار: (**لا مجرّد سوىٰ الله**)[٣]، وهذه الآية والجهة مخلوقة من شعاع نور محمّد وآلهﷺ، وهو إنّما يحكي الجهة السفلىٰ، بما ظهر منها لغيرها، وهم خلقوا بأمره الفاعلي الذي كانوا محلّه، وأمره الفاعلي ظهر بفعله، واستتر فيه ضميره، وقاموا بأمره، وإذا لحظت المتوسّط بالنسبة إلىٰ العالي، بل السافل بالنسبة، [إلىٰ العالي] كان شعاعاً بوجه، وإن كان شمساً في نفسه، فقد تكثّرت فيه جهات التركيب، وله الكثرة.

فأنت حين الإطلاق لا تلاحظ جهة الكثرة، وتعرض عنها، وإن كانت فيه موجودةً لحدوثه، وتلاحظه من حيث الوحدة الحادثة، الدالّة علىٰ الذات القديمة، التي لا تتغيّر ولا تتّصل ولا تنفصل، فتدبّر.

ومنها: **التعيّن الأوّل**، فإنّه أوّل مبدع وصادر بنفسه عن الله تعالىٰ، وجميع باقي التعيّنات بعده، بل به، فأمر الله واحد، قال الله تعالىٰ: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾[٤].

وقال الرضا: (**الإبداع والمشيئة والإرادة معناها واحد وأسماؤها ثلاثة**)[٥]، وليس فوق رتبتها إلّا رتبة أزل الآزال، والذات [الساذج واللاتعين][٦].

ومنها: **الرحمة الكلّية**، لعموم جودها، ووجودها علىٰ الكلّ، المطيع والعاصي، بل الكافر والمؤمن، قبضة اليمين والشمال، ونعمة عامّة شاملة لجميع سكّان الكون، وهو مشتمل علىٰ العدل، وهو صفة الرحمن والرحمة العامّة، والرحمة الخاصّة صفة الرحيم

---

(١) «الذاريات» الآية: ٤٩.
(٢) «جامع الأسرار» ص ١٧٠.
(٣) لم نعثر عليه.
(٤) «القمر» الآية: ٥٠.
(٥) «التوحيد» ص ٤٣٥، ح ١، صححناه علىٰ المصدر.
(٦) في الأصل: «الساوج والاتعين».

المختصّة بالمؤمنين، وبهم أيضاً رحم الله الخلق وأفاض عليهم النعم.

ومنها: الشجرة الكلّية، فهي أصل شجرة الوجود ، فلها أصل وأغصان وأوراق وثمر وظلّ ولقاح، وغير ذلك.

ومنها: الإبداع الأوّل، كما في حديث الرضا[1] عليه السلام، وهو الفعل.

وعنه عليه السلام: (بل خلق ساكن لا يدرك بالسكون)[2]، أي ساكن في نفسه، فهو ساكن في حركته وبقوله: (لا يدرك بالسكون)، نفىٰ عنه هذا السكون المعروف، الذي هو ضدّ الحركة، لأنه حادث به، فلا يعرف به.

ومنها: النفس الرحماني ـ بفتح الفاء ـ وذلك لتقوّم سائر الموجودات به، وهي أَلف مركّبة من حروف، وتقوم الحروف بحركة المتكلّم، وتحريكه بشفته ولسانه وأسنانه ولهاته، علىٰ تفاوت مخارج الحروف، إن أريد به التقوّم الصوري، ويراد بها المشيئة الفعلية.

وإن أريد بالمشيئة الأمر المفعولي، أو قل: أوّل صادر عن المشيئة الأوّلية، أعني: الحقيقة المحمّدية. فنقول: تقوّمت الموجودات به تقوّماً ركنياً، كما تقوّمت الحروف وتركّبت بالصوت الممتدّ من جوف المتكلّم إلىٰ الفضاء، والهواء المالئ لتلك المادة له.

ومنها: الكاف المستديرة علىٰ نفسها، وكانت كافاً لأنها كلمة ﴿كن﴾، وكاف ﴿كن﴾ واستدارتها علىٰ نفسها خلقها بنفسها، فهي آخذه بحجزة الله، أي نوره، بما ظهر لها بها، وأوّل ما يتوجّه إليه الفاعل ـ إذا أراد فعله ـ المشيئة، وهو أوّل ذكره، ولذا تسمّىٰ الذكر الأوّل، كما في رواية يونس[3].

والنون من ﴿كن﴾ الإرادة، وهي تعينها علىٰ نفسها، فهي علّة ومعلول لنفسها، واستدارتها من جهة كونها علّة مغايرة لاستدارتها من جهة كونها معلولاً.

وأيضاً الإنسان بحسب حركته الصدورية الدورية، وهو: كُرِيّ، فحركته علىٰ نفسه بجهة فاعليته، فكانت مستديرة، لأنها أبسط الحركات، ولا تعدو مكانها إلّا صاعدةً، فليس إلّا الوجوب الذاتي ولأنها نقطة، لأنها ليست نفس المشاءات، وإن تقوّمت بها تقوم صدور

---

(١) «التوحيد» ص٤٣٦، ح١.

(٢) «التوحيد» ص٤٣٨، ح١؛ «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٧٥، ح١.

(٣) «الكافي» ج١، ص١٥٧، ح٤.

بوجه وتقوّماً ركنياً بوجه آخر، وحركتها علىٰ نقطة وجودها يوجب تساويها من كلّ وجه ظاهراً وباطناً، وكذا نسبتها بالنسبة لمن سواها، فكلّ شيء قائم بها، وقوام كلّ شيء بمادّته، وهي مادّة نفسها من فعله، إذ لا قديم سوىٰ الله، ولا تقوم بذاته تعالىٰ، بل علىٰ فاعليته الظاهرة لها بها، وهو الفعل، فهي مستديرة علىٰ نفسها.

ويجب من ذلك استدارتها علىٰ نفسها، مادةً وصورةً وغايةً، ولكن جهة فاعليتها تدور بها علىٰ نفسها، استدارة فاعلية علىٰ جهة مفعوليتها، واستدارتها علىٰ مفعوليتها بجهة فاعليتها، وهذا دور معية لا ضرر فيه أو الاختلاف الاعتباري ـ بحسب تعدّد الجهة ـ كافٍ في دفعه، فلها حركتان علىٰ نفسها، متعاكستان بوجه، ومجتمعتان بوجه آخر:

جهة الفاعلية وكونها أثراً حالاً، وليس للأثر من قبل نفسه وملاحظتها شيء، فالأثرية ليست إلّا محض التعلّق، وحكاية ما ظهر من الغير، والحركة الأولىٰ علىٰ التوالي.

والثانية: حركة المفعولية، علىٰ خلاف التوالي، لكن بملاحظة ظهور العلّة وعدم مخالفة القابلية ـ بل منغمسة فيه، وظهور الفاعل بغيب الصفة ولا يلتفت إليها ـ كانت الحركتان علىٰ التوالي [فيها][1] وإنّما خلاف التوالي، إذا لوحظ حركة المعلول علىٰ مقتضىٰ ماهيته، وأمّا غير المشيئة من المشاءات، فلها حركة دورية علىٰ نفسها بالمشيئة، برأس من رؤوسها، وعلىٰ المشيئة وعلىٰ غيره بالمشيئة.

فدوران كلّ علىٰ نفسه بواسطة فعل الفاعل وتجلّيه له به، ولفعله بواسطة نفسه، بخلاف فعله فدورانه علىٰ نفسه بجهة فاعليّته وجهة مفعوليّته، ومرجعها إلىٰ أنه وجد بنفسه لنفسه ، لأنه باب الإمكان والفيض، وليس فوقه إلّا الوجوب الذاتي، ولا يدخل فيه داخل ولا يخرج منه خارج، فدائماً المدلول به عند نفسه، فيظهر له من جهة نفس فعليته له بنفسه، وبجهة تعلّقه بغيره أيضاً، ومقامها مقام غيب الغيوب الذي منه المدد فوق ما كان ويكون، ومنه تتجدد الزيادة للأنبياء.

وقال الله لنبيّه صلى الله عليه وآله : ﴿وَقُل رَبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾[2].

وعنهم عليهم السلام : (لولا أنّا نزداد لنفد ما عندنا)[3]، وزيادة كلّ بما يناسبه ويجانسه، وهو من إمكانه إلىٰ كونه.

---

(١) في الأصل: «فيهما». (٢) «طه» الآية: ١١٤.

(٣) «بصائر الدرجات» ص ١٣٠ - ١٣١، ح ٥، بتفاوت.

وعبّر عن المشيئة بالكاف أيضاً، لأنها جامعة للمشاءات، فمقامها مقام الواحدية [الجامعة][1] وهي تسعة عشر، وبإضافة جهة الفاعلية بجهة حرف فعليتها تكمل العشرون بها عنها.

وأيضاً يدلّ بالكاف عن الإمكان والممكنات والكون والمكانة والتكوين، وكثيراً ما يعبّر بالحرف عن الكلمة، كما ورد في تفسير فواتح السور وحروف الهجاء ولفظ الصمد، وغيرها.

وأيضاً مجموع قوىٰ الإنسان: النفسية والطبيعية والشهوة والغضب والقوة العقلية، يبلغ تسع عشرة، وبإضافة ما به قوامها وتحقّقها يبلغ عشرين.

أو تقول: لها جهات أربع، أو قل: علل أربع، وظهور كلّ واحدة منها في المراتب الخمس الكلّية لها يبلغ عشرين.

ومنها: الكلمة التي انزجر لها العمق الأكبر، والكلمة: المشيئة والعمق الأعظم أو الأكبر، كما في دعاء السمات[2]، هو الإمكان، إن قلت: المشيئة الإمكانية، أو الكون إن أردت المشيئة الكونية، ومتعلّقها الممكنات كلّها، ووقتها الدهر، والأولىٰ السرمد.

ومنها: الحقيقية المحمّدية، ولها فيه اعتباران: اعتبار المشيئة الفاعلية واسم الفاعل، كالقائم، فإنّه اسم فاعل القيام، فهو مركب من فعل الذات، متقوّم بفاعله تقوّم صدور، ومن أثر فعل، وهو القيام الذي هو الحدث، وهذا أعلىٰ مقاماته، وأعلىٰ المقامات، لأنه الظاهر بصفة الفاعل، كالحديد المحمي، فهو ظاهر بفعل النار، فلا فرق بينها والنار في التأثير، لأنها جعلت فعلها مثل فعلها، فالأثر وفعله كالقائم، مثل الحديدة المحميّة، وهذا الفعل أحدثته النارية لا بفعل غيرها.

وهي المثل الأعلىٰ ـ بفتح الثاء ـ والمِثل ـ بكسر الميم وسكون الثاء ـ إذ لا مثل له، فإنّه آيته الدالّة عليه، ولا مثل له بجهة الدلالة، وإلّا كان لله مثل، وعُرِف بالمماثلة، وكان لله شريك، وبطل التوحيد، وهذا مقام البيان.

وتطلق أيضاً علىٰ أثر المشيئة والمشيئة المفعولية والقابلية الأولىٰ، والمادة الأولىٰ، التي خُلِق كلّ شيء منه، أي من شعلته، وهو بمنزلة القيام والكتابة والكلام من القائم والمتكلّم والكاتب.

---

(١) في الأصل: «الجامعية».

(٢) «البلد الأمين» ص ٩٠.

وإذا أطلقت علىٰ الثاني فهل هو ملحق بالوجود المقيّد؟ لا يبعد إلحاقه بالأوّل لعدم تقييده بشيء، كما أن الفعل لا يكون مبتدأً به.

والأكثر دوراناً إرادة الحقيقة المحمّدية من أوّل الوجود المقيّد، وهذه أوّلية إضافية، ويشمل الأولىٰ الأمر والسبب.

ومنها: **الولاية المطلقة العامة** لكلّ مَن دخل في الوجود بحسب التسلّط والتقويم.

ومنها: **الأزلية الثانية**، أو قل: الإضافية، وقول عليّ عليه السلام في بعض خطبه: **(أنا صاحب الأزليّة الأوليّة)**[1]، فهي أوّلية إضافية وهذه أزلية حادثة، وفي بعض كلامهم: **(القدم)** وهو قدم إضافي حادث لا حقيقي، وأنها مقام (أحببت)، وهو أوّل صادر، وهو المشيئة.

ومنها: **الاسم الذي استقرّ في ظلّه**، والفعل اسمه وأقامه بنفسه، واستقرّ فيها، فهو اسمه، أقامه في ظلّ نفسه، وفي الدعاء: **(يمسك الأشياء بأظلّتها)**[2] والأشياء تتكوّن به لا منه، ولا هو حقيقة الأشياء

ومنها: **عالَم الأمر** مقابل عالَم الخلق، وهو من العقل إلىٰ آخره، قال الله: ﴿**أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ**﴾[3]، قال الله: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ بِأَمْرِهِ**﴾[4]، والاسم المكنون المخزون، وهو المعنيّ من الحديث.

ومن [أسمائها][5]: **صبح الأزل**، من قول علي عليه السلام لكميل: **(صبح الأزل)**[6] فبه المشيئة، ومنها فعل بنفسه، مثل قوله عليه السلام: **(خلق الله المشيئة بنفسها)**.

ومن [أسمائها][7]: **منتهىٰ العابدين، ومجمع العالمين، ومجمع القوسين، وباطن الباطن، وغيب الغيوب، والقابلية الأولىٰ، وأرض القابليات، والسرّ المستتر بسر، والسرّ المقنّع بسر، والتجلّي الأوّلي، والمادّة الكلّية، والدواة الأولىٰ، والقلم الأوّل، ومجمع القبضتين والطينتين، ومقام ﴿أَوْ أَدْنَىٰ﴾** إلىٰ غير ذلك، وكلّه لتعدّد جهاتها، وإن كانت في البساطة كما عرفت، لكنّه يظهر في متعلّقاتها والمشاءات.

---

(١) «مشارق أنوار اليقين» ص١٦٨، من الخطبة المعروفة بـ«التطنجية».

(٢) «التوحيد» ص٥٨، ح١٥.

(٣) «الأعراف» الآية: ٥٤.

(٤) «الروم» الآية: ٢٥.

(٥) في الأصل: «أسمائه».

(٦) «جامع الأسرار» ص١٧٠.

(٧) في الأصل: «أسمائه».

الفائدة **الثالثة**: عرفت أنّ أوّل ما خلق المشيئة ـ وهي فعل محدث منه تعالىٰ ـ بنفسها لنفسها، وخلق الخلق بها، ولا شيء غير الله وخلقه ولا ثالث غيرهما، كما في حديث الرضا[1].

ومن هفوات المتصوّفة، ومَن تبعهم من أهل الإسلام جهلاً، كالملّا الشيرازي وأتباعه، ما قاله في مفاتيح الغيب وغيرها بأنّ أوّل فعله تعلّق إيجاده بالأعيان الثابتة قديماً، ونحو ذلك ما قاله في الأسفار[2]، من إثبات وجود مطلق، لا قديم ولا حادث، يطلق علىٰ الواجب والممكن، ويتّصف بصفاتها.

قال في المفاتيح: «فعله عبارة عن تجلّي صفاته في مجاليها وظهور أسمائه في مظاهرها، وهذه المجالي والمظاهر هي الأعيان الثابتة والماهيّات غير المجعولة، لأن الحقّ له الوجود كلّه والكمال الأتمّ.

فكلّ كمال هو أصله وغايته ولا يخرج عنه، وإلّا نافىٰ أحديّته.

وكلّ بسيط الحقيقة كلّ الوجود، والإيجاد إفاضة الحقّ وجوده علىٰ الأعيان، ووجوده ذاته، إذ ليس للأعيان إلّا المظهرية، فهي مرايا لوجود الحق، وصورة المرآة عين المرئي وصورته.

فالمحدثات صور تفاصيل الموجودات، ولها اعتباران:

صفاته وأسماؤه، وبهذا لا يظهر في الخارج إلّا الوجود المتعين بحسب تلك المرايا المتعدّدة بتعددها، كتعدّد وجهك بتعدّد المرايا المقابلة لك، وعلىٰ هذا ليس في الخارج إلّا الوجود، والأعيان علىٰ حالها العلمي معدومة.

وهذا لسان الموحّد الغالب عليه شهود الحقّ.

واعتبار أنّ وجوده مرآة لها، لأنها ظهرت فيه لكونها لوازم أسمائه وصفاته، ولهذا ليس في الوجود إلّا الأعيان، ووجوده تعالىٰ الذي هو مرآة لها غيب ما تجلّىٰ لها، إلّا من وراء تتق العزّة، وهذا لسان مَن غلبه الحقّ، ومَن شاهد النشأتين لاحظ مرآة الأعيان والحقّ والصور التي فيها معاً، من غير انفكاك وامتياز»[3] انتهىٰ.

---

(١) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٧٥، ح١. (٢) «الأسفار الأربعة» ج٢، ص٣٢٨.

(٣) «مفاتيح الغيب» ص٣٣٥ - ٣٣٦، باختصار، صححناه علىٰ المصدر.

أقول: ولا يحيط بما فيه من الضلال إلّا الله تعالىٰ، ولنذكر بعضه.

قوله ـ أوّلاً ـ: «فعله»... إلىٰ آخره.

أقول: القول بثبوت الأعيان قديماً في ذاته، وكذا الصور العلمية في الأزل، ولو بحسب الاعتبار ـ وكذا القول بأنّ معطي الشيء مفيض الكمال ليس فاقداً له في مرتبته، وأنّ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء.

وأمثال هذه الأقوال الضالّة ـ يرجع إلىٰ أنّ الخلق متحقّقٌ في ذات الله وثابت بوجه ما، فيكون له ضميراً ومشاركاً في القدم، ومتكثّراً ليس بأحدي ـ ولو اعتباراً ـ وتختلف عليه الأحوال، وكلّه باطل، تعالىٰ الله.

وأصل هذه ـ وكذا إثبات الوجود المطلق الشامل السابق ـ طلب المناسبة والرابطة بين الذات والمعلولات، وأنّ الصفات تقتضي نسباً وإضافات، و(**الله خلو من خلقه وخلقه خلو منه**)[1]، فلا ذكر للخلق بوجه في ذات الخالق، ولا يكون الخالق أيضاً ذات المخلوق أو عينه أو حالّ فيه، تعالىٰ الله علواً كبيراً، بل هو معه بالصنع، وصفات الفعل والدلالة العامة، وهي الظهور ودونه [بالذات] ولا ربط ومناسبة، لا ذاتاً ولا عرضاً، بين الله وخلقه، نعم، بين المصنوع والصنع.

قوله: «فعله عبارة عن تجلّي صفاته في مجاليها»... إلىٰ آخره. علىٰ هذا القول الباطل لا يكون الجعل للأشياء حقيقة، بل يكون جعل الله لها يرجع إلىٰ ظهور الذات ـ أو قل: الصفات، ويعني الذاتية، وهي عين الذات ـ للذات، ونظرها نفسها في مرايا الأعيان، وحينئذ لا جاعل ولا جعل ولا مجعول، إنّما هو تخيّل [الـ]صور المتعالية، حدثت من تجلّي الذات للذات بالأعيان.

وقد صرّح الملّا في مشاعره وغيره[2] بهذا، زيادة علىٰ ما هنا، وكلامه هنا صريح في ذلك أيضاً، وصرّح أيضاً تلميذه الكاشاني بذلك ـ في كلماته[3] وغيرها من مسوّداته[4] ـ ولا

---

(١) «الكافي» ج١، ص٨٢، ٨٣، باب إطلاق القول بأنه شيء، ح٣، ٤، ٥؛ «التوحيد» ص١٠٥، ح٣ – ٤، ص١٠٦، ح٥.

(٢) «إيقاظ النائمين» ص٢٧، ومابعدها.

(٣) «كلمات مكنونة» ص٢٤.

(٤) انظر: «أصول المعارف» ص٦ – ١٨.

خفاء في منافاته للتوحيد ووصفه تعالىٰ بأنه [الفاعل][1] وغير ذلك.

وأيضاً كيف يمكن ثبوت تجلٍّ للذات بحقيقتها، إذ للصفات كذلك، والتجلّي ظهورٌ وصفة حدوث، فلا يكون للذات بالذات ولا بصفاتها بحقيقتها. نعم، يكون بصفة الظهور وأثره، وأينهُ وذلك، ومَن يسع الذات حتىٰ تتجلّىٰ لها بها له ؟

نعم، يكون وسعاً فعلياً، لكنّ مراد هذا الرجل: أن الذات بصفاتها تتجلّىٰ بنفسها بجميع كمالاتها وأسمائها وصفاتها، فترىٰ نفسها في الأعيان، وهي مرآة لها، فإذا حصل هذا ظهر الخلق وخلقه من كينونته، وبرز من غيب الغيوب إلىٰ الظهور، فيكون الكون والتكوين والمكوّن جميعه في ذاته وبذاته ومن ذاته وإلىٰ ذاته، فهل يركن إلىٰ رجل ـ في قول أو فعل ـ هذا كلامه في الله وصفاته، وأصله من تتبّع ابن عربي.

قوله: «لأنّ الحق»... إلىٰ آخره، هذا هو القول بوحدة الوجود، وليس الوجود، وليس الوجود كلّه له، بل الوجود الواجبي، ولا قيام لغيره فيه أو معه، والممكنات لا يقوم فيه وجود لها فيلزم منه التركيب ـ وكذا من القول بأنّ بسيط الحقيقة كلّ الوجود ـ كما صرّح به هنا، وفي أسفاره[2] وشواهده[3] وأسرار الآيات[4] وسائر مصنّفاته[5] ـ وما يكون كذلك ليس بسيط الحقيقة، بل متكثّرها، ونحو هذا القول من أقوال الضلال القائل بالحلول أو الاتّحاد، أو أنّ الأشياء شبح لذات الله وظلّ لها.

قوله: «والإيجاد إفاضة الحقّ وجوده»... إلىٰ آخره، هذا صريح في ما نسبناه إليه في سائر كتبه أيضاً، فهل موحّد ـ ولو من سائر الجهّال، فضلاً عن العلماء الأبدال ـ يجسر لسانه، فضلاً عن اعتقاد ضميره؟

ونقول ـ أيضاً ـ: تكون الأعيان مشاركة له في الخلق، فلها صفات ومقتضيات ولوازم للحقّ، كما صرّح به هنا وفي غيره، فإنّه جعل لكلّ ذات لوازم، حتىٰ الواجب تعالىٰ، فيكون الكون مقوّماً منهما ولهما، هو والأعيان، وهو مذهب ابن عربي[6] وغيره من أهل التصوف،

---

(١) في الأصل: «الخالق».

(٢) «الأسفار الأربعة» ج ٢، ص ٣٥٦ و ص ٣٦٨.

(٣) «شواهد الربوبية» ص ٤٧.

(٤) «أسرار الآيات» ص ٣٧.

(٥) انظر: «كتاب العرشية» ص ٥.

(٦) انظر: «الفتوحات المكية» ج ٢، ص ٢٨١.

حتىٰ إنهم نظموا ذلك في أشعارهم، وفي كلام [الجيلي][1] وغيره منهم، ومافيه من المفاسد لا تحصىٰ، بل جمع جميعها من التشبيه والتعطيل، ونفي الأُحديّة وثبوت المعيّة الذاتية ـ بوجه ـ للأشياء الثابتة غير المجعولة، وغير ذلك ممّا ضلّوا به وصرّح بجهلهم.

قوله: «بأنّ صورة المرآة عين المرئي وصورته» حتىٰ أنه فرّع عليه قوله: «فالمحدثات صور»... إلىٰ آخره.

فلو كانت عينه، وهي تظهر في مرايا متعدّدة، لزم تكثّرها من جهة وحدتها وبالعكس، أو قيام الكثرة والحدود به، لكنه لمّا قال في التجلّي ما سمعت، وقال بوحدة الوجود والأعيان الثابتة مرايا للحقّ، قال بهذا، وإنّما المرآة شبه [ذاتك][2] لا بجهة المقابلة من المرآة لجهة نور التفاتتك، لا أنها حقيقة ذاتك.

وأيضاًكما أنك إذا فعلت، أوكنت في مكان وغِبتَ عنه، إذا ذكرته والتفَتَّ تنكره، وتراه شبحك وخيالك، لا بحقيقة ذاته، كذا في المرآة، تتجلىٰ صورة بتوجّه نفسك والتفاتها، لا أنها حقيقة ذاتك.

وأنت إنّما تدلّ علىٰ ذاتك بالمرآة وتنظرها، بما ظهر بها نفسها لا بحقيقة ذاتك، وكذا نظر المرآة لك إنّما هو بنظرك لها، بما ظهر، بفعلك له به، فلا تكون نفس الصورة ولا بالعكس واصعد منه [إلىٰ][3] تجلّي الربّ وظهوره للخلق، فإنّما هو بما ظهر وتجلّىٰ لهم بهم لأُنفسهم، بواسطة فعله، وعرفه الحق بما ظهر منه لهم بهم، بصفة فعله، من غير اتّحاد ذاتي أو تجلّي إحاطة واكتناه، فتدبّر، ودع كلام هذا الرجل، ولو نقلت لك ما قاله في هذه المسألة في كتابه، وما اعتمد عليه من كلام ابن عربي، لرأيت الخطأ الظاهر كما هنا.

الفائدة الرابعة: قد عرفت من ظاهر حديث الأُصل وغيره، أنّ المشيئة مخلوقة بنفسها، وجميع الأُشياء خلق بها، والأشياء جمع عامّ حقيقي لا يخرج منه شيء، من ألف ألف ألف عالم وزيادة، بحسب الذوات والصفات والأُحوال، وبحسب الذات والعرض.

---

(١) في الأصل: «الشبلي»، وهو عبدالكريم الجيلي، المتصوّف المعروف.

(٢) في الأصل: «ذاتا».

(٣) في الأصل: «من».

وسمعت عنهمعليهم السلام: (كلّ شيء سواك قائم بأمرك)[١]، فيكون سرّ المشيئة سارياً في جميع الأشياء، وبها قوامها وصدورها، فتتساوىٰ نسبتها لها، وكذا العكس، وفي الدعاء: (استوىٰ برحمانيته)[٢] على كلّ شيء.

قال الله: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾[٣]، وفي النص: (استوىٰ من كلّ شيء)[٤]، وعلا كلّ شيء، وفي كلّ شيء، فسرّ الوحدة [كونها] جامعة للكلّ، بحسب الإحاطة الظهورية والصنع، وفي كلام الرضاعليه السلام لعمران: (إنّ الله واحد وصنعه واحد)[٥].

قال الله: ﴿مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ﴾[٦]، فسبحان المؤلّف بين المتعاديات، وناظم العالم علىٰ أعظم نظام، وتناسب وجودي، كنسبة المستنير إلىٰ المنير والشعاع إلىٰ الشمس، وهكذا.

وأنت إذا رجعت إلىٰ نفسك، وجدتها كالشجرة الواحدة، المتشعّبة إلىٰ أغصان وأوراق، وأنت واحد بحسب أصل الوجود، ولك عقل ونفس وخيال وبدن، وقوىً ظاهرة وباطنة، نفسية وطبيعية وهكذا. وكلّها متناسبة [تجمعها][٧] وحدة، وكذا العالم الكبير، فالنسبة واحدة، ولا تفاوت فيها، فقوام الأشياء ـ مع تكثّرها وبيانها وتضادّها ـ بواحد، قال الله: ﴿مَا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾[٨] ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾[٩]، (لمّا خلق الله العقل قل له: أقبل، فأقبل. ثم قال له: أدبر)... الحديث[١٠]، وسبق أوّل المجلّد الأوّل ببعض البيان.

وعلمنا أيضاً يقيناً أنّ الأشياء متكثّرة تكثّراً لا ينكر، بحسب الحقائق والصفات والأحوال، ففيها المادي والمجرّد العقلي والروحي والمثالي ـ والجسد، والأجسام العنصرية والفلكية وغيرها، والمواليد الثلاثة، وذو المعرفة، والصورة والجدال، والكفر

---

(١) «شرح المشاعر» ص ٤٧٠، والاسناد فيه إلىٰ الصادقعليه السلام.

(٢) «إقبال الاعمال» ص ٦٦٢، دعاء الإمام الحسينعليه السلام يوم عرفة.

(٣) «طه» الآية: ٥.

(٤) «تفسير علي بن إبراهيم» ج ٢، ص ٥٩.

(٥) «التوحيد» ص ٤٣١، ح ١؛ «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٦٨، معناه.

(٦) «الملك» الآية: ٣.

(٧) في الأصل: «بجميعها».

(٨) «لقمان» الآية: ٢٨.

(٩) «القمر» الآية: ٥٠.

(١٠) «الكافي» ج ١، ص ١٠ من كتاب العقل والجهل، ح ١، بتفاوت.

والعناد، والصحة والمرض، والعسر واليسر ـ وهكذا في الأجناس والأنواع والأصناف والأشخاص، بحسب الذوات والصفات والأحوال، الداخلة والخارجة، بما لا ينكر، مع جمع الوحدة السابقة لها وجمعها لشتاتها.

فوجب من ذلك واتّضح أنّ للأشياء جهة وحدة واتّحاد، بحسب أصل الوجود، والمادة الأولية الكلّية [بوجه][1] تكثّر، بحسب الفروع والمواد الثانوية [الجنسيّة][2] أو النوعية أو الصنفية.

ومعلوم بديهة أنّ قوام الفروع بالأصول والكثرة بالوحدة، ولهذا تظهر في كلّ رتبة من رتب الفروع، كالواحد العددي ومراتب الأعداد المتفرّعة، وهذا بحسب الظاهر ورتبة التسليم، يتحصّل منه أن الاختلاف، لا لمادة قديمة مع الله ـ ولا لمشارك مضادّ لله أو منادّ، ولا لشيء في ذات الله ـ وإلّا عادت إحدىٰ المفاسد السابقة.

ولا يقال: إنّ سبب الاختلاف الأعيان الثابتة في غيب ذاته، وإنّها غير مجعولة ـ ولها صفات ولوازم ذاتية، بعضها يقتضي الكفر، وبعض السعادة، وبعض العسر، وغير ذلك، وليس من الله إلّا إفاضة الوجود عليها بذاته ـ [وما][3] قاله الملّا، تبعاً لأهل التصوف، باطل كما عرفت، قال الله: ﴿وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزءاً إِنَّ الإِنسَانَ لَكَفُورٌ مُبِينٌ﴾[4]، ولا قوام لغيره في رتبته، ولا تحقّق له باعتبار ـ لا إثباتاً ولا نفياً ـ ولا يكون سببه ذاته، لتساوي نسبة فعله [إلىٰ][5] الكلّ، وكذا قدرته وعلمه، فلا يعجزه [شيء]، ولا يكون شيء لذاته أقرب من شيء، واخترع الكلّ علىٰ غير مثال، ولا من شيء، بل بمشيئته المتساوية النسبة.

فإذن الترجيح لبعضٍ بصفة خاصة ـ رتبةً وصفةً وحالاً، دون أُخرىٰ أحسن أو أقبح وهكذا ـ ترجيحٌ لا لمرجح، مع التساوي بالنسبة له تعالىٰ، فلِمَ لا يختار الأكمل والأصلح، حتىٰ بحسب الأشخاص، وعلمه محيط ولا يعجزه شيء، [وأيضاً][6] يلزم من ذلك علوّ حجّة غيره عليه، ولا تكون حجّته بالغة، ولله الحجّة البالغة علىٰ الكلّ.

وأيضاً لا يتوجّه حسنٌ لذمّه بعض خلقه، إذا قال له: أنت خلقتني كذا، وكذا الممدوح لا يستحقّ مدحاً، لأنه ليس من صنعه، وبطل الثواب والعقاب، وأيضاً هذا ظلم في الخلق والتكوين وجور فيه، والله منزّه عنه.

---

(١) في الأصل: «بوجهة».

(٢) في الأصل: «الحينية».

(٣) في الاصل: كما.

(٤) «الزخرف» الآية: ١٥.

(٥) في الأصل: «عن».

(٦) في الأصل: «ولغة».

والقول بأنّ ذلك من مقتضيات الأسماء القديمة المتضادّة والمتماثلة والمتخالفة والمتباينة ـ كالمضلّ والهادي وأمثالهما، فهو يفعل بها كالأيدي له، وترجع إلىٰ يمين وشمال، كما قاله بعض أهل التصوّف، وتبعه بعض المسلمين ـ ضلال، بل كفر ظاهر.

وكذا القول بأنّ ذلك من اقتضاء الخلق وأنه من مقتضياته، فالعالم بحسب مجموعه كالبناء الجامع التامّ، فإنّه يحتاج إلىٰ أماكن عالية وسافلة ومتوسّطة ـ وكوان وخوارج، ومكتبة وأدب، وبئر وحوض وبستان، ونحو ذلك ـ ومتىٰ نقص واحد منها عُدّ البيت ناقصاً، وكذا العالم لا ينتظم إلّا بهذه الاختلافات، لطيف وكثيف، وعالٍ وسافل، ومؤمن وكافر، وهذا في نفس الأمر يعود إلىٰ أحد الأقوال السابقة الساقطة.

ونقول ـ أيضاً ـ: المماثلة والمشابهة بالبيت باطلة، فإنّ كون البيت كذلك؛ لحاجة الساكن فيه لذلك، لا لحاجة البيت بحسب ذاته لذلك، وهذا لا خفاء فيه، ولهذا نجد صاحب المنزل إذا استغنىٰ عن الحوض أو البستان أو البناء الفوقاني، أو الخلاء لا يوجد في بيته، لا يقول: ناقص، بل يقول: لا حاجة لي فيه، وهو مشاهدٌ في البلدان عياناً، وليس صانع العالم كذلك، بل غني مطلقاً، ولم يستكمل بخلقه بوجه، ولا حدثت له حاجة بخلقه الخلق، وإذا أردت كمال المماثلة، فافرض البيت ذا شعور وإدراك، وبانيه مستغن عنه مطلقاً، فإنّه يتوجّه عليه السؤال، منه ومن غيره، بأنه لِمَ جعل الكنيف ذلك المكان واختاره له دون غيره، وهكذا بالنسبة لغيره، ولم يقم إيصال النفع إلىٰ البناء في بنائه خاصة، وعادت المحذورات السابقة والعبث والحاجة، فبطلت جميع الاحتمالات السابقة وتلك الأقوال.

ولا يقال أيضاً: إنّ الاختلاف سببه، وعلّته نقص اختلاف الخلق، فهو من نفسه لأنّه حادث، فلابد من رجوعه إلىٰ آخر غيره، وأيضاً لا يكون سببه نفس الخلق المختلف، فإنّ السؤال عنه.

وإذا قيل: هو سببه، فقد أعدت العلّة والمعلول، أو مقيّدة إلىٰ قديم آخر غير الله، أو ذات الله، وأشهر تلك الأقوال وأقبحها ما اشتهر علىٰ لسان أهل التصوّف، وتبعهم عليه الملّا الشيرازي والكاشاني، وهو أنّ سبب الاختلاف ومرجعه إلىٰ القابليات، والأعيان الثابتة قديماً غير مجعولة، وهي غير مستقلّة الوجود عن وجود الله، لكنها ثابتة عنده، وهي خزائن غيبه، وأثبتوا لها لوازم وصفات بحسب ذواتها، لازمة لذات الله وإنّيات له، ولا تقبل

الجعل، ولا الزيادة والنقيصة، كما قاله الكاشاني في كلماته المكنونة(١) والملّا في صحفه، وجعلوها مبدأ السعادة [و] الشقاوة، ولمية الشيطان والرحمٰن، وغير ذلك من مسائل الحكمة، فأفسدوها بهم فدعهم وما يفترون.

فنقول لهم: هذه الأعيان ليست لا شيء محضاً، لأنها ثابتة في الأزل ولها لوازم، ولازمة لذات الله، [واللاشيء](٢) لا يكون مرآة للشيء فضلاً عن الوجوب، وعلىٰ ذلك فإمّا مغايرة لله فتعدّد القدماء ويلزم التركيب، أو عين ذات الحقّ وكامنة فيها، فهي ذاتيّات للحقّ وإنيّات ذاته، فلا تقبل التغيير، كما قاله الكاشاني في الكلمات المكنونة(٣)، ويلزم الضمير في ذات الله، والمناسبة بينه وبينها، وقيام الكثرة في ذاته تعالىٰ، وأقلّها من جهة النسب والاعتبارات والصلوح، ولا شكّ في منافاتها للأحدية، ويلزم زيادة الأزل علىٰ ذاته لوسعه غيرها، وكونه تعالىٰ قابلاً.

فان قيل: بالكثرة والتركيب الاعتباريين.

قلنا: إن طابقت الواقع لزم حصوله في الذات، وإلّا فهو كذب مفترىً، لا أصل له فيها ولا اعتبار.

وقول بعض العلماء بأنّ في الله كثرة اعتبارية، وهي لا تضرّ بوحدته، ساقط ـ عقلاً ونقلاً وإجماعاً ـ لا عبرة به، ويلزم أيضاً أعميّة الثبوت علىٰ الوجود، والنفي علىٰ العدم، وهو قول المعتزلة.

والحاصل [لا](٤) مفاسد إثبات الأعيان الثابتة لا تُحصىٰ، سواء قلنا: هي عين ذات الله، أو فيها أو لازمة خارجة في الأزل، أو في الإمكان ولم يتعلّق بها جعل.

والقول بأنها ليست موجودة ولا معدومة ـ ولا حادثة ولا قديمة وهكذا ـ سفه ظاهر، لا يفوه به لسان عاقل، وكيف تصحّ النسبة والمناسبة بين الموجود وهذا الشيء، وما سوىٰ الذات حادث، وليس إلّا الله وخلقه ولا ثالث دونهما، وطريق الإدراك منحصر في الفؤاد، ويدرك الذوات وأصل الوجود، والعقلُ المعانيَ والنفسُ الصورةَ والحسُّ الأجسام والجسمانيات، وليس مدرك غيرها، فلا إدراك لمعدوم، أو لشيء ليس بمعدوم ولا موجود، والنفس لا يمكنها تصوّر العدم الإضافي والوجود دفعة، فضلاً عن العدم المطلق.

---

(١) «كلمات مكنونة» ص٢٤ ومابعدها.

(٢) في الأصل: «ولا شيء».

(٣) «كلمات مكنونة» ص٢٤ ومابعدها.

(٤) الظاهر أنها زائدة في الأصل.

وقال الصادقعليه السلام: (ليس بين النفي والإثبات منزلة)[١] وكلّ ما يدخله التمييز والإدراك مخلوق مثلنا، مردود إلينا كما روي[٢].

وعن عليعليه السلام: (انتهىٰ المخلوق إلىٰ مثله، وألجأه الطلب إلىٰ شكله)[٣]، وجميع المدركات ممكنات، فمنتهاها إلىٰ ممكن.

وقالعليه السلام: (إنّما تحدّ الأدوات أنفسها، وتشير الآلات إلىٰ نظائرها)[٤].

فظهر أنّ القول بأنها ليست بموجودة ولا معدومة، قولٌ بالواسطة بين الوجود والعدم والشيء واللاشيء، وهو افتراء ظاهر، فثبت وجوب حدوث القابليات، وأنّ الاختلافات راجعة لنا، لكن لا بحسب ذواتها ـ أنفسها ـ استقلالاً، وإلّا لم تكن حادثة مجعولة، ولا هي لاحقة بعد الوجود وتشخّصه.

بل هي مع الصنع والجعل حينه، وحين الجعل به باعتبار انوجاده، وما يلحقه من الحدود فهي بفعل الله، أو قل: جعلها الله في الوجود بالقابليات، التي قد وجدت بأمر الله الصدوري والمادي، والصور من الانوجاد والقبول، ومعنىٰ القابليات قبول الوجود للانوجاد بنفس ذلك الوجود، ومعلوم أنه لو لم يقبل الوجود لم يتحقّق ويوجد، ولولا الوجود لم يتحقّق الانوجاد اعتباراً وكوناً، واعتبر بالكسر والانكسار، فأوجد الوجود، فانوجد من غير سبق قابليّة أو مادة قديمة.

فالوجود يحصل من المشيئة، وهي ﴿كُنْ﴾، الكاف عبارة عن المشيئة، والنون عن الإرادة، وضمير ﴿كُنْ﴾ ضمير الفاعل يرجع إلىٰ المكوّن ـ بفتح الواو ـ وضمير ﴿يَكُونُ﴾ يعود إلىٰ نفس الشيء المتكوّن، المنوجد الموجود بنفس ذلك الخطاب، لا قبل ولا بعد، كما تقول: أوجده فانوجد، والشيء في غيب المشيئة، وفيها استكنّ ضمير الفاعل الموجد، ويتكوّن بتوجّه المشيئة لإيراده بأمر الفاعل، وتلزم القابلية بنفس هذا الانوجاد بالوجود.

وحدوده ستّة: الزمان والمكان والرتبة والجهة والكمّ والكيف. وخلق كلّ شيء فيها، فهي الستّة الأيام التي خُلقت فيها السموات والأرض، ولا تمايز لشيء عن الآخر إلّا بهذه الستّة، ولا تبقىٰ اثنينية مع الاتّحاد فيها، فظهر الخلق بها، لأنه لا يظهر إلّا بالانوجاد، وهي تلزم القابلية، فإنّها حدود كلّ شيء المميّزة له عن الآخر.

---

(١) «التوحيد» ص٢٤٦، ح١، بتفاوت. (٢) «الأربعون حديثاً» للبهائي، ص٨١.

(٣) «شرح العرشية» ج٣، ص٣٠١، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٦، صححناه علىٰ المصدر.

وتختلف الميول والاقتضاءات، وتظهر [القابلية][١] باعتبار اختلاف حدود الستّة، واختلاف جهتها وكمّها وميولها، فإنّها تقبل التجزئة، فطلب كلّ شيء إنّما هو بلسان هذه القابلية الانوجادية بالوجود، فتمدّ بالوجود علىٰ حسب قابليته، ويظهر باقتضائها، متقوّماً بالحدود الستّة باختلافاتها، وتقوّم الحدود بالوجود، وأمره الذي أقام به كلّ شيء، وقيام الوجود بالله قيام صدور، وقيام بالحدود قيام ظهور عيني.

ولك التعبير عن الظهور بالتحقّق أيضاً، والاختلاف مستند إلىٰ تلك الحدود، واقتضاءاتها، وهي حاصلة بالوجود والانوجاد، والله مدّ كلّاً بفعله ما يقتضي، والوجود واحد فعلي، وتعدّده بمقارناته، وكثرة شؤونه الكونية في إبراز ما كمن فيه، من الإمكان إلىٰ الكون بأمر ﴿كُنْ﴾ وفاعلية الموجد، فهي سبب مساوق لخلق الأشياء، إذ لا يوجد شيء إلّا بهذه الستّة، في كلّ مقام بحسبه، ولولا الله ما وجدت واقتُضيت، فتأمّله فهو الحقّ المتّسع بين السماء والأرض، بل أوسع | ممّا | بين رتبتي الضلال والأمرين المضلّين، وهما كون الله الفاعل، وسبب الاختلاف [الموجد] له بذاته، أو أنه مع أعيان ثابتة قديمة، لها لوازم لا تتناهىٰ، بل أعيان لها أحكام لا تتناهىٰ، حادثة مخلوقة.

واتّضح لديك سبب الاختلاف، وهي بيان المنزلة بين منزلة الجبر، والتفويض، أو هي الأعيان القديمة، والمنزلة تجري في الأكوان ـ بحسب الخلق ـ وفي أفعال العباد، وسيأتي بيانها في المجلّد السابع، إن شاء الله تعالىٰ.

فاتّضح أنّ سبب الاختلاف ليس المشيئة الإمكانية الفاعلية الأمرية، بل المقتضي له القابلية في الكون، والإمكان المفعولي والقابلية الأولىٰ، فلكلٍّ قابلية للوجود، أي انوجاده به، القابلية هي الحدود، وهي مساوقة للوجود مع الأمر الخلقي، وهو ﴿كُنْ﴾.

وبعبارة أخرىٰ: لا يخفىٰ أنّ منشأ ثبوت الاختيار قبول الانوجاد، وهو يوجب التعدّد بتعدّد الميولات والأشواق وتعدّد الجهات، وفطرة العالم علىٰ الاختيار لا الاضطرار، فوجب فيه أن يجري فيه: أنّ أحسن نظام وأكمله، هو الاختيار الموجب للاختلاف، وسببه مساوق لمنشأ الاختيار، أو هو هو، ويرجع اقتضاء الاختلاف إلىٰ أصل نظام العالم، أي قابليّة وتعدد الجهات الحاصلة بالوجود والمساوقة، لا من الله، وترجع إلىٰ ذاته.

---

(١) في الأصل: «المتقابلة».

نعم، هو بأمر الله الايجادي لتوقف ظهور الوجود عليه، أو تقول: إنّ الله أوجد الاختلاف باقتضاء نظام العالم حسب القابليّات، كما عرفت، وهذا حقّ لا جبر فيه ولا تفويض.

ولا يصحّ أن تقول: إنّ نظام العالم وتفصيله اقتضىٰ ذلك الاختلاف فأوجده الله كذلك، كلّ لكلٍّ، كما سمعت في البيت وتفاصيله، فكما أنّ نظامه لا يتمّ إلّا بذلك للاحتياج إليه، فكذلك العالم بالنسبة إلىٰ الله، وهذا باطل ـ كما سمعت ـ ويوجب الظلم والجور، بل والجبر أيضاً، فافهم وتدبّر.

واختصر المقال بأن تقول: القابليات ـ بقول مطلق ـ خلقت للوجود وبه، والاختلاف نشأ من الوجود بالقابليات، أو من القابليات بالوجود، بل هو [الفعل][1] وذلك الساري في الحدود والصور: الأمر المفعولي والقدر، ولولا تلك الحدود لما اختلفت تلك الأشياء، فافهم فإنّه الحق السالم من جميع تلك الاعتراضات، وتأمّل حقيقة هذه المسألة كما عرّفتُك، فقد سقط عن طرفيها خلق كثير من المتكلّمين، وأهل النظر والمتصوّفة.

الفائدة الخامسة: عرفت أنّ أوّل ما أحدث الله المشيئة، وأُوجدت الأشياء بها، وهذا يوجب عمومها لها وقوامها بها ـ وكل شيء فيه أصل له ـ وفيها ألقي المثال الأعظم، وكونها الاسم الأعظم الاعظم والعرش الكلّي، وتكون منشأ الأسماء والصفات والأفعال، فحصول الأشياء منه تعالىٰ بقول: ﴿كُنْ﴾، وعرفت جميع ذلك، ولعلّ مُشبّهاً يُشبّه ويقول: هو تعالىٰ قبل خلقه الخلق، هل هو خالق؟ فالخلق معه فهو أزلي، أو لا تحقّق للخلق فيه، فليس بخالق، ويكون ممسكاً عن الفيض والرحمة، ثم خلق المشيئة وخلق الخلق بها، وهذا يوجب التعطيل والبخل ونقص فيه أيضاً، ويوجب حصول التغيّر عليه ـ تعالىٰ ـ واختلاف الأحوال، فحاله قبل ليس كحاله بعد.

فنقول: لا يصحّ دفع ذلك بما روّجته أوهام الجهّال، من حدوث إرادة في الذات توجب ذلك، أو عدم تمامية العلّة التامّة أوّلاً في حدوث الأشياء، أو كون العالم قديماً لازماً كالإحراق للنار وأمثالها، فإنّها أقوال ضالّة لم [تُصِبْ][2] الحقّ.

والقول الفصل أنّ مقام الذات لا ذكر فيها لغيرها، لا ثبوتاً ولا نفياً، فمتىٰ ذُكِر غيرها معها بوجه كان معها غيرها، وذُكر ضدّه معها أيضاً، ولو بحسب الصلوح، وهو محال عليه تعالىٰ؛

---

(١) في الأصل: «العمل».

(٢) في الأصل: «يصيبوا».

لإيجابه المقارنة واختلاف الأحوال عليه، وعدم الأحديّة له، ولا يختصّ القِدَم به تعالىٰ، ولزم الاقتران والاتّصال والانفصال عليه تعالىٰ.

فلا يقال بحسب الذات: خالق أو ليس بخالق، وهو خالق إذ لا مخلوق، بكل معنىً، أي موجد لفعله في مقامه بغير كيف، وبغير أن يكون معه في رتبة، وهو يوجب أن لا يكون خالق إذ مخلوق ذاتاً، بل بحسب الفعل، والإضافة قائمة بالفعل، ولا إضافة قائمة به، ولا بينه وبين خلقه. ومراعاة الفيض وعدمه ـ وكذا التعطيل وعدمه ـ راجع لفعله، وانتهاؤها إلىٰ فعله ومشيته، والله أقامها في مقامها، وهو معنىٰ قوله عليه السلام: **(خلق الله المشيئة بنفسها)** فلا تنتهي إلىٰ الذات، وإذا لم تنته إلىٰ الذات لم يرجع لنا شيء ممّا سبق، ولا يصحّ فرض شيء منها بوجه أصلاً.

قال علي عليه السلام: **(انتهىٰ المخلوق إلىٰ مثله وألجأه الطلب إلىٰ شكله)**[1]، وقالوا: **(إذا انتهىٰ الكلام إلىٰ الله فأمسكوا)**[2] وقوله تعالىٰ: ﴿**وأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهىٰ**﴾[3]، وما ماثلها من الآي والنصوص، فالمراد به الانتهاء إلىٰ فعله ووليّه، وهي الربوبية إذ مربوب إمكاناً وكوناً، ونَسَبه لنفسه ـ تشريفاً وتعظيماً وتنويهاً ـ ولأنه بأمره وعن رضاه، وقد أقامه مقامه في التبليغ.

وفيها وجوه أُخر، من غير لزوم ما توهّمه أهل التصوف، وحرّفوا به القرآن وفسّروه برأي الشيطان، وإذا كان كذلك فاقطع الكلام بحسب الذات، ولا تقل: قبض أو لا قبض ـ أو علم أو جهل، ولا معلوم أو معلوم ـ بوجه أصلاً، ولا تقل بقول أهل الضلال من كون الخلق في الذات ـ وهو المعبّر عنه بالأعيان الثابتة والصور العلمية ـ ولا يسع الأزل أزيد من ذاته، فإنّه ذاته، وذاته وجوده، ولا قوّة فيه وضمير، إلىٰ غير |هذا| من أقوالهم، ولا تقل بقول مَن يجوّز عليه اختلاف الأحوال، حتىٰ زعم بعض أنه كان في فضاء ماسكاً، ثم خلق الخلق في حدود، لا لمرجّح، أو لمرجّح إرادة جزاءٍ فيه. ولا يلزم من قولنا قدم العالم ولا المصاحبة ثبوت التغير له بالحق، فهو علىٰ حالة لم يتغير.

وقال علي عليه السلام: **(لم تسبق له حال حالاً، فيكون أوّلاً قبل أن يكون آخراً، ويكون ظاهراً قبل**

---

(١) «شرح العرشية» ج ٣، ص ٣٠١. (٢) «التوحيد» ص ٤٥٦، ٩.

(٣) «النجم» الآية: ٤٢.

أن يكون باطناً)[1]، وفي دعاء زين العابدين عليه السلام: (كذلك أنت الله الأوّلُ في أوّليّتك، وعلىٰ ذلك أنت دائم لا تزول)[2].

وفي حديث عمران الصابي، [مع][3] الرضا عليه السلام: قال عمران: يا سيّدي، أليس قد كان ساكتاً قبل الخلق لا ينطق ثم نطق؟ قال الرضا عليه السلام: (لا يكون السكوت إلّا عن نطق قبله، والمثل في ذلك أنه لا يقال للسراج: هو ساكت لا ينطق، ولا يقال: إنّ السراج ليضيء فيما يريد أن يفعل بنا، لأنّ الضوء من السراج ليس بفعل منه ولا كون، وإنّما هو ليس شيء غيره، فلمّا استضاء لنا قلنا: قد أضاء لنا حتىٰ استضأنا به، فبهذا تستبصر أمرك)[4].

أقول: إنّ الله ضرب الأمثال في كتابه، لكثير من الأشياء؛ لأجل الاستدلال بها وتعريف الغير، فدلالتها قويّة، فدلالة الفعل وحال الوجود أقوىٰ من دلالة القول، فالوجود آياته الدالة، ومعلوم دلالة الاثر علىٰ صفة مؤثّره، وقال تعالىٰ: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي ٱلآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِم حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُم أَنَّهُ ٱلحَقُّ﴾ الآية[5]، واستعملته الأئمة عليهم السلام.

ومن ذلك ما استدلّ به الرضا عليه السلام لعمران الصابي، وهو السراج وأشعّته التي هي آثاره، فالسراج مستضيء بذاته، بل ذاته هي الضوء ليس يزيد عليها، ولا مصاحبة لها، وليس معها شيء من أشعّتها، ولا هو فعل منه ولا أوجد له، لأنه عين الذات، ولم يفقده بوجود الأشعّة وأضوائها، ولا هو معها، ولا بالعكس.

نعم، هو الاستضاءة، حصلت بالإشراق علىٰ الكثيف، وليس من ذاته، ولا أوجب لها تغييراً، ولا تقول: إنّه لم يضئ ثم أضاء، إلّا بمعنىٰ أنه لا تحقّق له في رتبة الشعاع بوجه أصلاً، لم يشأ عدمه، لما سبق في مشيئته، مثل قيام القائم ورجعتهم عليهم السلام وقيام القيامة، ومنه ما كان وما كان وقع، ويبقىٰ الكلام في الاستمرار وعدمه، وعلىٰ صورة دون غيرها، ممّا لا نهاية له، وكل ذلك يشمله الإمكان والخزانة العظمىٰ الكلّية وعالم المشيئة.

فكل الأشياء مخلوقة بها، فهي فيها كالكتابة في المداد، لكنّه ليس إجمالاً مادّياً، بل إجمال بساطة نورية، هي أقوىٰ الأشياء وأشدّها ولا نهاية لها، فكلّ ما في الكون فيها

---

(١) «نهج البلاغة» الخطبة: ٦٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «الصحيفة السجادية الكاملة» ص١٤٦، دعاؤه بعد الفراغ من صلاة الليل.

(٣) في الأصل: «عن».

(٤) «التوحيد» ص٤٣٤، ح١.

(٥) «فصّلت» الآية: ٥٣.

وزيادة، ومنها يحصل العلم الذي يتجدّد لهمﷺ الآن بعد الآن، والساعة بعد الساعة، وهو ما يتلقّاه الإمام بالروح في المعضلات، وهو أعظم أنواع علومهم و[أشرفها][1]، كما دلّت عليه رواية أبي بصير وغيره، وسيأتي في كتاب الحجّة[2] بيانه إن شاء الله.

ومما سبق يتضح أن حالات الممكن ـ بأحد الوجوه ـ ترجع إلىٰ الإمكان.

[وتقسم] إلىٰ خمس حالات:

الحالة الاولىٰ: * ما يكون ممكناً في نفسه، بحسب القدرة الفعلية، القائمة بالقدرة الذاتية قيام صدور، إذ لا مقدور مطلقاً، فهو شيء في الإمكان، ولا يبرز في الكون أبداً، بل محتوم عدمه فيه، ولكن ذلك لمنافاته الحكمة الوجودية، وما سبقت به المشيئة، ووعده الذي لا خُلف فيه، كما قال تعالىٰ، ولسنّته الجارية في خلقه التي لا تبديل فيها، كما قال في محكم كتابه ـ وذلك مثل شقاوة الأنبياء وتخليدهم في العذاب، وتخليد إبليس وجنده في النعيم ـ وهذا لا يكون أبداً، وإن أمكن في المشيئة، قال الله تعالىٰ: ﴿وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ الآية[3]، فهو قادر عليه وشيء في المشيئة، ولذا توجّهت إليه وعَمَّتهُ، (لكنّه لا يشاء إذهابه أبداً)[4] كما قال الصادقﷺ.

وقال تعالىٰ: ﴿وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِناً﴾[5]، وهو أحد المعاني في الاستثناء في قوله تعالىٰ: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾[6]، بالنسبة إلىٰ أهل الجنّة وأهل النار، إشارة إلىٰ عدم خروجه عن القدرة بذلك، وعن الإمكان أيضاً.

وعليه أيضاً قوله تعالىٰ [علىٰ] أحد الوجوه: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾[7] بحسب الإمكان، فالنبيّ قادر علىٰ المعصية، ولكن لا تقع منه أبداً، وكذا قوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾[8]، وإنّما شاء الاختيار، ولا جبر وقسر في الوجود.

---

(١) في الأصل: «اشتراقها».

(٢) «الكافي» ج١، ص٢٥٥ - ٢٥٦، ح٢، ح٤ باب أن الأئمةﷺ يعلمون جميع العلوم.

(*) في الأصل: «الا».

(٣) «الإسراء» الآية: ٨٦.

(٤) «التوحيد» ص٤٥٢، نحوه عن الإمام الرضاﷺ.

(٥) «الفرقان» الآية: ٤٥.

(٦) «هود» الآية: ١٠٨.

(٧) «الزمر» الآية: ٦٥.

(٨) «يونس» الآية: ٩٩.

الحالة الثانية: ما هو ممكن في نفسه وفي المشيئة، وسيكون بعد تمام شروطه، ويمكن في المشيئة أن لا يكون، وبعد كونه يمكن أيضاً أن يستمرّ وأن يعدم، هذا كسائر المعدومات.

الحالة الثالثة: إن كان ويمكن في المشيئة عدم كونه في ما يشاء، أو يبدّله إلىٰ صورة أُخرىٰ وهكذا، ومن ذلك ما حتّم بروزه ولم يبرز، ويمكن فيها وعدمه، وكذا في تعيين وقته واستمراره وعدمه.

الحالة الرابعة: ما شاء به وبرز في الكون، وسيُعدم ويعود إلىٰ إمكانه السابق وذرّاته الأُولىٰ، ويمكن في المشيئة أن لا يُعدم، أو يعدم ثم يعاد، أو لا يعاد في هذا الكون أو غيره، وهكذا.

الحالة الخامسة: جريان حكم البداء في كلّ مرتبة من مراتبه قبل بروزها، ففي الإرادة قبلها، وفي التقدير قبله ـ وإن جمع السابقتين ـ وهكذا يجري، فيكون مُشاءً مراداً مقدّراً، فتحدث فيه الهندسة والحدود الظاهرة ـ كالأبعاد الثلاثة والاستدارة والتثليث والتربيع وغيرها ـ والباطنة ـ كالبقاء والفناء والرتبة والجهة والكمّ والكيف ـ ثم يُمحىٰ قبل أن يُقضىٰ، أو يجمع ما سبق وقُضي بتمام، بنيّة تركيبه، ثم يُمحىٰ قبل إمضائه وإظهاره مشروحاً جامعاً لعلله وأسبابه، واضح الدلالة والاستدلال به أو عليه، أو يُمحىٰ إلىٰ صورة أُخرىٰ من الصور، وكذا في المراتب السابقة.

وربما يظهر إمضاؤه فيظهر كذلك، أو معدوماً في عدم زوال أو تفكّك، أو يكون فيه نقص، إلىٰ غير ذلك، من أحواله الذاتية والعرضية، ممّا لا نهاية لها، وكلّها داخلة في قوله تعالىٰ: ﴿يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[1]، وكلّ ذلك تشمله المشيئة وزيادة.

وأمّا المستحيل الذاتي ـ وهو مالا يدخل في الإمكان، لا ذاتاً ولا اعتباراً ولا فرضاً ـ فهو لا شيء مطلقاً، ولا شيئية له أصلاً ـ لا ذاتاً ولا اعتباراً ولا فرضاً ـ ولا يدخل في مفهوم ولا مصدوق في مشعر المشاعر، لا في كتب علّيين ولا في كتب سجّين، وكلّ ما له شيئية ـ يفرض منها ـ ليس بمستحيل، بل ممكن، وهذا* ليس في المشيئة؛ إذ لا شيئية له ولا إمكان له بوجه أصلاً.

---

(١) «الرعد» الآية: ٣٩.

(*) أي المستحيل الذاتي.

ومن غلطات أهل النظر والمتكلّمين[١] هنا [عدّهم][٢] الإمكان مفهوماً اعتبارياً محضاً، وعدّهم المستحيل الذاتي من المفاهيم والأقسام خمسة، ويجعلونه مقابل الواجب الذاتي، ويمثّلون له بشريك الباري ـ وهذا من السقوط بما لا خفاء فيه، وكيف يدخل في التقسيم، وهو كما عرفت ـ فشريك الباري لفظ علىٰ غير مصدوق، ولا معنىً له بوجه أصلاً، والله يعلم بكل شيء، قال الله: ﴿يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَىٰ﴾[٣]، فلو كان هذا القسم شيئاً بوجه لعلمه الله، وقد قال الله تعالىٰ في نفي الشريك والولد: ﴿أَتُنَبِّئُونَ اللهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[٤].

وفي جواب مسائل لبعض اليهود، عن الرسول لمّا سأله عن أيّ شيء لا يعلمه الله؟ فقال صلى الله عليه وآله: (إنّ الله لا يعلم أنّ له صاحبة ولا ولدا)[٥]، فكيف يكون كما توهّموه؟ إنّه من المحال.

وأمّا ورود كلمة «وحده لا شريك له» وأمثالها في الكتاب والسنة، فليس لأنّ لها موضوعاً بوجه من الوجوه، بل لمّا أحدثت الأوهام الشيطانية، من التشبيه والصاحبة والولد، وضع الشارع؛ لعلمه بالشيء قبل كونه، هذه الصيغة، لإبطال ما أحدثته الأوهام الشيطانية والشبهات الظلمانية، لا لأنّ لها وجوداً معتبراً بوجه ما، فتدبّر.

وكم [لهم][٦] من هفوة ستقف عليها في هذا الشرح متفرّقة في المجلّدات، وحينئذٍ يبطل ما فرّعوا عليه: من جعله من المفاهيم الكلّية.

وإمكان فرض اجتماع النقيضين دفعه بوجه، ونقول: ما يكون واجباً بذاته، فوجوده ذاته من كلّ وجه، لا يمكن أن تجري عليه بعض أحكام الإمكان، وإلّا لجرىٰ جميعها عليه، فيدخل في الإمكان ولو بالاعتبار والصلوح، [ولكان][٧] خارجاً، ومشيئاً لا مشاء، وهو باطل بديهة من وجوه عقلاً ونقلاً.

ومن هفوات أهل النظر والمتكلّمين ـ هنا ـ إجراؤهم أحكام الإمكان عليه ولو بحسب

---

(١) تقدّم عرض آرائهم في هذا الجزء والأجزاء السابقة من هذا الكتاب، مع ردّ الشارح عليها.

(٢) في الأصل: «عدم».

(٣) «طه» الآية: ٧.

(٤) «يونس» الآية: ١٨.

(٥) «بحار الأنوار» ج ٤٠، ص ٢٨٦، بتصرّف، والاسناد فيه عن الإمام علي عليه السلام.

(٦) في الأصل: «له».

(٧) في الأصل: «ولو كان».

الاعتبار والصلوح، فإنّه يوجبه في نفس الأمر، وإلّا فهو زور وبهتان، تعالىٰ الله عنه.

|ومنه| قولهم: بأنّ مفهومه كلّي لا يمتنع عن الشركة، وكان واحداً بدليل خارجي، وقولهم بأنه جزئي حقيقي، وكل جزئي حقيقي جزئي إضافي[١].

وقولهم[٢]: بأنّ صفاته الذاتية عين ذاته خارجاً، وغيرها اعتباراً، فاختلفت عليه الأحوال وتغايرت عليه الاعتبارات.

وقولهم: إنّ علمه الذاتي ذو إضافة أو نسبة، وإنّه يقتضي معلوماً، لكنّه اعتباراً لا خارجاً، إلىٰ غير ذلك ممّا توهّمه بعض الطلبة في التوحيد والصفات والأفعال، نقله ممّا يطول، وزاد الملّا وصهره ـ ومحمّد صادق وأمثالهم تلامذة ابن عربي ـ ثبوت الأعيان قديماً في غيب الذات، [وأنها][٣] لم تستقلّ وجوداً، وأثبتوا لها لوازم ومقتضيات ذاتية، وفرّعوا عليها عدّة مسائل في الصفات والأفعال وغيرهما.

وقولهم: بأنّ بسيط الحقيقة كلّ الوجود، فالحدود قائمة به تعالىٰ في ظهوره، وكذا ما قالوه في ما يوهم التشبيه، من أنه علىٰ ظاهره، لكنّه عارض لذاته تعالىٰ، باعتبار ظهوره في التعيّنات الخلقية.

وقولهم بوحدة الوجود أو بالشبح والظلّ، إلىٰ غير ذلك من أقوالهم.

وكلّها أحكام إمكان، وإذا جرت عليه ـ بوجهٍ ما ـ فقد انقلب ممكناً، بعد أن كان واجباً ـ ما ذاك إلّا لإمكانه في نفسه ـ واختلفت عليه الأحوال، وتطوّرت عليه الأطوار، ووقع التشبيه وصحّ فيه مع التعطيل، فهل متديّن يقول في الله ذلك؟ فضلاً عمّن يعدّ نفسه من العارفين والمخصوصين بأسراره، سبحانه وتعالىٰ عمّا يصفون.

وكلّ ما سواه تعالىٰ ـ ذاتاً أو معنىً أو فرضاً أو محتملاً أو تجوّزاً، ونحو ذلك ـ فهو غيره تعالىٰ، وما سواه خلقٌ خلَقَه وأحدث بعضه ببعض، والكلّ بقدرته وحفظه، ولا يجري [عليه][٤] ماهو أجراه علىٰ غيره، ولا يعود إليه ما منه [بدأ][٥]، فلا يجري عليه تعالىٰ حكمٌ بما ذكر وأمثالها ـ ممّا أوقفناك عليه متفرّقاً من كتبهم ـ ولا علىٰ القسم السابق أيضاً. نعم،

---

(١) انظر: «شروح الشمسية» ج ١، ص ٢٨٨ - ٢٨٩، ٣١١.

(٢) «مفاتيح الغيب» المفتاح: ٧، ص ٢٥٤، ٣٣٢؛ «أصول المعارف» ص ٢٥.

(٣) في الأصل: «وان».

(٤) في الأصل: «علمه».

(٥) في الأصل: «ابدا».

تجري في الممكن، ومنه العدم المقيّد لا المطلق، فإنّه لا شيء بكلّ وجه واعتبار، فتدبّر.

الفائدة السادسة: * عرفت أنّ أشرف الخلق وأعظمه وأقربه ـ ومَن له الولاية علىٰ الكلّ، وأفضل الكلّ في الكلّ ـ محمدﷺ والروايات به متواترة، وكذا الأدلّة العقلية، فيجب من ذلك أن يكون أوّل مقامه الذاتي مقام عالم الأمر، والمشيئة المطلقة علىٰ تفاصيلهم، ويكونوا هم مظهرها الحاملين لشؤونها، ولا أقرب منهم لها، ولا يشاركون في مرتبتهم ولا طينتهم، وخُلِقَ من سواهم من فاضلها، كالأشعّة من الشمس، والاستنارة من المنير، فهم الماء الحامل للعرش وبه حياة كلّ شيء، وخلق الجنّة من ولايتهم، فهي سابقة علىٰ الخلق، من العقل ومَن دونه.

وورد[1]: أنّ القلم أوّل من ذاق من حدائقهم الباكورة ـ والباكورة: بشارة الفاكهة ـ وهو المخاطب بـ(أقبل وأدبر)، وبه أثاب وعاقب، وكلّ ما في غيره فحَصَّله منه، ولم تكمل إلّا فيه، وسبق، ولا أكملتك إلّا فيمن أحبّ، ونزول الملائكة بروح القدس علىٰ ولي الأمر أو غيره، وهي بروح الأمر، وهي خاصّة ـ بجملتها ـ بهم، وهم الحاملون لها، وما مع كلّ نبي من الأنبياء السابقين فيوجّه وجهة منها، وببروزهم وظهورهم الحسّي كمل نزولها فلا تفارقهم، ولا نبي وشريعة بعدهم، فكلّ نبّي سابق مقدّمةٌ ووزير من وزرائهم.

والروايات مختلفة في مقدار سبق خلقهم علىٰ خلق غيرهم، وهو سبق بالرتبة والذات، لا تتخلّل زمانيّ انفكاكيّ، لاستحالة انقطاع الفيض، بل بينها معيّة وجودية زمانية، وهو لا ينافي ذلك التقدّم، وجميع ماورد حقّ، وإن اختلفت بالاعتبار، ففي بعضها (ألف دهر)، وفي أُخرىٰ (أربعة عشر ألف دهر)، وفي أُخرىٰ: (ألفي دهر) وفي أُخرىٰ: (ألف ألف) وغيرها، وخلق أرواح الأنبياء بعد مضي من خلقهم ألف دهر، والمؤمنين ألفي دهر[2].

وهكذا يتزايد بقدر في خلق العوالم المتنازلة، وإن كان مقامهم كما عرفت، فما يجري في الكون الدهري والزماني بهم وفيهم ومنهم، وإليهم معاد الخلق وعليهم حسابهم، ولا

(*) فراغ في الأصل.

(١) إشارة إلىٰ قول الإمام العسكري عليه السلام: (روح القدس في جنات الصاقورة ذاق من حدائقنا الباكورة)، انظر: «بحار الأنوار» ج ٧٥، ص٣٧٨.

(٢) انظر: «بحار الأنوار» ج ٢٥، باب بدو أرواحهم....، ص ١ - ٣٦.

يجري عليهم أحكامه من نفخ أوّل أو ثانٍ، ولذا ورد: أنهم باقون بين النفختين، وأنهم السائلون والمجيبون في قوله تعالىٰ: ﴿لِمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ ٱلْوَاحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾[١]، كما في توحيد[٢] الصدوق وغيره.

الفائدة السابعة: [٣] المشيئة المخلوقة بنفسها ـ وبها خلق الأشياء ـ عالم فسيح عظيم هو أقوىٰ الوجودات، وهو علّة العلل والمادة الكلّية والعرش الأعظم، الذي لا يقابله شيء، وإن كان بالنسبة إلىٰ علّته صفة، وهكذا كلّ معلول بالنسبة لعلّته ولمن دونه، وهي الإمداد الأول، وعرفت من أسمائها المتعدّدة والأمور فيها إجمالاً، لكن لا إجمال الأشياء في المادة الجسمانية، [بل عبارة عن نهاية البساطة][٤]، ولا نهاية للأشياء فيها، فتكون هي الأب والصورة الأُمّ، وهي صالحة للسعادة والشقاوة ـ والقوّة والضعف، والغنىٰ والفقر، والعلم والجهل، والمعرفة والإنكار، والشكّ والظنّ، والبقاء والفناء، والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية ـ إلىٰ غير ذلك من سائر أحكام الممكنات.

لكن ذلك لها بحسب ظهورها في مقارناتها، وليس لها في مقامها إلّا المعرفة فوق المعرفة الفعلية، فإنّها مقام الفؤاد وصفة التوحيد، والعلّة الفاعلة، بما ألقىٰ فيها وتجلّىٰ لها بها، وكلّ إمكان لممكن ـ كذلك ـ صالح لجميع ما يمكن له ـ بحسب الذات والمعاني والصفات والأحوال ـ وما يعرض له ممّا يمكن وقوعه، سواء وقع أو لا، وشرح ذلك ممّا يطول.

وهي القلم الأوّلي والخزانة بين الكاف والنون ـ كما روي[٥] ـ والعلم الإمكاني الذي لا يعزب عنه مثقال ذرّة في السماوات والأرض، والكتاب الذي لا يشذّ عنه شيء، وليس هو العلم الذاتي ـ تعالىٰ الله ـ لتعاليه عن الاقتران والمطابقة والملاحظة الإضافية، ولو اعتباراً وصلوحاً، لا ذاتاً ولا فرضاً و|لا| لحاظاً، وهو العلم المقصود في قوله عليه السلام: (علمه به قبل كونه كعلمه به بعد ما كوّنه)[٦] فإنّه ممكن قبل كونه وحال كونه وبعده، وفيه ما يكون إلىٰ يوم القيامة، وكتبه القلم، وهو الدواة لجميع ما تحته من ألواح اللوح ـ الكلّية والجزئية ـ والمحو

---

(١) «غافر» الآية: ١٦.

(٢) لم نعثر عليه.

(٣) كلمة غير مقروءة في الأصل.

(٤) في الأصل: «بل نهاية من عبارة البساطة».

(٥) «بحار الأنوار» ج ٢٥، ص ١٧٣، ح ٣٨.

(٦) «التوحيد» ص ١٤٥، ح ١٢.

والإثبات فيه وبه ـ بالأمر المفعولي والحقيقة المحمّدية الأمرية ـ وكفىٰ في كونها الأقرب والأشدّ وجوداً تصرّفُها في العالم، أو قيام الأشياء بها صدوراً وتقويماً، وليس فوقها [إلّا] الأوّل، وهو نفس الذات بكلّ وجه واعتبار، وهو قبل القبل ـ حتىٰ قبلية السرمد ـ بلا قبل، وهذه الملاحظة للقبلية قائمة بالحادث.

ومغايرته تحديد لغيره، إذ ليس في المقام ملاحظة وملاحظة، حتىٰ يحتاج إلىٰ إثباتها فيه تعالىٰ، وهذا العالم متناهٍ بالاستناد إلىٰ [إمداد الله][1] وغير متناهٍ في مقامه؛ إذ كل إمكان فوقه إمكان، بلا نهاية له بإمداد الله، ولو تناهىٰ تناهىٰ فيضه فيتناهىٰ، فتكون له آخرية وبعدية، فتكون له قبلية وأولية ويختلفان، فيكون حادثاً ـ تعالىٰ الله ـ وعالم المشيئة مقام الوحدة الظاهرة بالأحدية، ولا تعدّد فيه ـ بحسب مقامه وذاته ـ ومقامه السرمد.

نعم، يلحقه باعتبار غيره، فله رؤوس بقدر الخلق، فيلحقه التعدّد ـ ظهوراً ـ لذلك؛ إمّا معنوي في العقول أو نفسي أو صوري أو مثالي خيالي، أو مادي حسي، بخلاف الدهر، فإنّه يتعدد بتعدد متعلّقه، وأوّله: عالم الأرواح، وأوسطه: عالم النفوس، وآخره: عالم المثال والهباء الخيالي، وهذا يتعدّد بتعدّد ما دخل فيه؛ لأنه ليس نفس الصفة الدالّة المنزّهة عن حدود المكوّنات والأعراض، لأنها مخلوقة بها وظاهرة بها، وغالب عليها حكم الظهور، ولهذا كانت ـ كما سمعت ـ بخلاف المكوّن بها، والوجودات المقيّدة ـ التي أولها العقل ـ وهذا أثرها، وهي الصفة الدالّة علىٰ التوحيد، فتنزّه عمّا سبق.

والزمان أيضاً ينفد ويتكثّر بتكثّر ما حلّ فيه ـ تعدّداً حسياً ظاهرياً ـ وطيّ السرمد للدهريّات والزمانيات طيّ المشيئة لها، بلاكيف ولا أين، وهما متساوقان، لا يزيد أحدهما علىٰ الآخر، والكمّ والكيف والأين من المشاءات، وهي بها مكوّنة، وسمعت: (خلق الأشياء بالمشيئة)، وهي تشمل الذوات والصفات والأعراض.

نعم، السرمد وقت للأحكام السرمدية وما يقوم به، لكنّه لا نهاية له في الإمكانات العلمية، وفي الإمكان الكوني: جبروت وملكوت وملك، وما سواها برازخ ومقارنات، ولا نهاية لجنود الله، ونسبة السرمد ـ وهي المشيئة ـ لغيره ليس إلّا بالاعتبار والمقارنة، التي أشرنا لها، لا بحسب ذاته ومقامه، فإنّه مبرّأ عنها، واعتبر ذلك في مشيئتك الإجمالية

---

(١) في الأصل: «الى».

وأكوانها المقدّرة، المكتوبة بقلم معناك، وباقي ما في حوزته تجد فيه آية ذلك ودليله، والله أراك ذلك في نفسك، ولا تكون المشيئة مقوّمة للمشاء إلّا علىٰ النحو السابق، ولا تكون أحد أجزاء المكوّن، وعليه أحد |أقوال| المتصوفة، وحكي عن ضرار[1]، كما |عن| الرضاعليه السلام، في رواية سليمان المروزي المشهورة[2].

وتركيب المشيئة باعتبار، وماهيّتها طوع وجودها إن كان لها اعتبار، فهي صفة وإحداث، وتركّب المفعولات حقيقي، وهو عام ـ من العقل إلىٰ الحجر ـ ولكلّ مادّة وصورة بلا فرق ـ وإن تفاوتت الأشياء من وجه ـ فمادّة كل شيء و[صورته][3] من جنسه، فتدبّر ولا تركن إلىٰ أقوال السفه والضلال ـ هنا ـ لأهل النظر والكلام وأهل التصوّف.

وكلّ ما يجري في الزمان يجري في الدهر، ولكن في كلّ شيء بحسبه، وقوام الظاهر في الباطن، وهو آيته ودليله، والخلق مرتبط بعضه ببعض وقائم بالمشيئة؛ ولهذا لا يجري فيها ذلك، لصدوره بها ـ كما سمعت من النصّ ـ وإن لحقه [عرضاً][4] بحسب المقارنات الظهورية.

الفائدة الثامنة: * لا ينافي قولنا: أوّل الوجودات المقيّدة: العقل، ومقام المشيئة مقام إطلاق، وهو أحد تقسيمها إلىٰ أمر فاعلي ومفعولي ـ هو الحقيقة المحمدية ـ فهما في مقام الإطلاق، كما أنها بمقام مربّعه، إذ كل مخلوق ثنائي وثلاثي ورباعي، ويتعدد باختلاف الاعتبار.

الفائدة التاسعة: ** عرف من قولهعليه السلام: (خلق المشيئة بنفسها وخلق الخلق بالمشيئة) أنه لا رابطة بين الله وخلقه ولا نسبة، لأنه تجلىٰ لها بها، وللخلق بها، فهي مردّهم، وبها المناسبة والربط، فإنّها أوّل ذكرهم، فالأشياء مرتبط بعضها ببعض، لكمال النظام الوجودي، وبطلان الطفرة والخلل، ومرجعها إلىٰ مشيئته فهي تجري علىٰ مشيئته، فأمسك الأرض بالسماء، وهي بالعناصر النورية، وهي بالقوىٰ، وهي بالأرواح، وهي بالنفوس، وهي بالأرواح الأولية، وهي بالعقول، وهي بالمشيئة.

---

(١) «وهو ضرار بن عمرو، من الجبرية، الذين وافقوا المعتزلة في أشياء، واختصّوا بأشياء منكرة»، انظر: «التوحيد» ص٤٤٨، هامش رقم ٥.

(٢) «التوحيد» ص٤٤٨، ح١.

(٣) في الأصل: «صوره».

(٤) في الأصل: «عوضا».

(*) فراغ في الأصل.

(**) فراغ في الأصل.

أو تقول: كلّ شيء بمادته، وهي بصورته، وبالعكس باختلاف الوجه، والمادة بالوجود، وهو مبدؤه، وهو الفؤاد، وهو وجهه من المشيئة، والمشيئة المفعولية بالمشيئة الفعلية، وهي بنفسها، فصحّ الانتهاء إليها، وقال علي عليه السلام: **(انتهى المخلوق إلىٰ مثله وألجأه الطلب إلىٰ شكله)**.

وبوجه آخر نقول: في كلّ سافل بالنسبة إلىٰ العالي، أمسك الجماد بالنبات، وهو بالحيوان، وهو بالملك، وهو بالجنّ، وهو بالإنسان، وهو بالأنبياء، وهم بآل محمّد صلى الله عليه وآله، وهو بالمشيئة، وهي بنفسها، وكذا في ملاحظة الجواهر بالأعراض وبالعكس، واللوازم بالملزومات وبالعكس، والانتهاء إلىٰ المشيئة.

ويمسك الكلّ بالقدرة الفعلية والإحاطة الظهورية الأمرية، ولك ملاحظة المشيئة مع كلّ شيء بوجه، وتفصيل هذا الإجمال ممّا يطول، فتدبّر.

الفائدة العاشرة: * عرفت من قوله عليه السلام: **(خلق الله المشيئة بنفسها وخلق الخلق بالمشيئة)** أنّ أوّل ما خلق المشيئة، وهي أوّل كائن تكوّن بالتكوين، قبل خلق الخلق وتكوينه، وهذا أوّل ظهور ظهر بإظهاره، وجميع ما سواه من أشعّته، خلق به، وهذا أوّل ما برز من ظهور الله بالخلق، لا بذاته، وسبق خلاف الملا وبطلانه، وهذا الكائن لا ثاني له في الوجود، أمّا في مقامه فهو هو، وأمّا غيره [فهو][1] آثاره، كالأشعة والشمس، ولا ينافي هذه الأولية ماورد: **(أول ما خلق الله العقل)**[2] أو **(الروح)**، فهي أولية إضافية، بحسب الوجود المقيّد، وهو لا ينافي هذه الأولية، فللأشياء أوّل بحسب التعيّنات، وبينها تقدّم وتأخّر ذاتي. وفي بعض الأخبار أيضاً: أوّل ما خلق الله ـ والكائن الأوّل ـ: المشيئة والإرادة والإبداع.

وفي حديث الرضا عليه السلام وبيانه لعمران الصابي، كما في التوحيد[3] والعيون[4]: **(أوّل ما خلق الله الاختراع والابتداع ثمّ خلق الحروف فجعلها فعلاً منه، يقول للشيء: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾)**.

وفي رواية أنه الحقيقة المحمدية، وحقيقته الأمر المفعولي، وفي الوجود المقيّد: عقل

(*) في الأصل: «الحادية عشر».

(١) في الأصل: «فهي و».

(٢) «غوالي اللآلئ» ج٤، ص٩٩، ح١٤١.

(٣) «التوحيد» ص٤٣٦، ح١، بتصرّف.

(٤) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٧٣، ح١، بتصرّف.

الكلّ، وهو الماء ـ أيضاً ـ الذي كان [عليه][١] العرش الأوّل الكلي.

وورد: (أوّل ما خلق الله الماء)[٢]، وفي رواية: (أوّل ما خلق الله نور نبيّك يا جابر)[٣].

وقال أمير المؤمنين عليه السلام، في خطبة رواها المفضّل، عن الصادق عليه السلام عنه عليه السلام، إلىٰ أن قال عليه السلام: (الذي كنّا بكينونيّته قبل الحلول في التمكين، وقبل مواقع صفات التمكين في التكوين، كائنين غير مكوّنين، ناسبين غير متناسبين، أزليّين لا موجودين ولا محدودين، منه بدونا وإليه نعود، لأنّ الدهر فينا قُسّمت حدوده، ولنا أخذت عهوده، وإلينا ترد شهوده)[٤] ... إلىٰ آخر الخطبة[٥].

وقال الصادق عليه السلام في معناه: (كنّا بكينونيّته في القدم والأزل، هو المكوّن ونحن المكان، وهو المنشئ ونحن الشيء، وهو الخالق ونحن المخلوقون، وهو الربّ ونحن المربوبون، وهو المعنىٰ ونحن أسماؤه المعاني، وهو المحتجب ونحن حجبه قبل الحلول في التمكين ممكنين، لا نحول ولا نزول، وقبل مواضع صفات تمكين التكوين، قبل أن نوصف بالبشرية والصور والأجسام والأشخاص ممكن مكوّن، كائنين لا مكوّنين، كائنين عنده أنواراً لا مكوّنين أجساماً، وصور ناسلين لا متناسلين ... نسمع الله ربّنا ونطيع، يسبح نفسه فنسبّحه ويهللها فنهلله ويكبرها فنكبره، ويقدسها فنقدّسه، ويمجدّها فنمجده في ستّة أكوان منها ما شاء من المدة)[٦]... إلىٰ آخره.

وفي رواية: (أوّل ما خلق الله العقل)، وفي أُخرىٰ: (عقلي)[٧]، وفي أُخرىٰ: (روحي)[٨] إلىٰ غيرها من الأخبار، ولا تنافي بينها، لأنّ الصادر الأول مبدأ الأشياء، ونور الأنوار الذي تشعشعت به، والله عمل بمقتضىٰ الأسباب، فإنه أعظم في إظهار العظمة، وأعلىٰ في إظهار الحجة، وتوفية للإمهال والتخلية، وعموم الرحمة والجود، ولا يصل إلىٰ الأبعد الفيضُ إلّا بواسطة الأقرب الأنور، وإلّا لم يكن أنور.

---

(١) في الأصل: «عليهما».

(٢) «التوحيد» ص٦٧، ح ٢٠، باختصار.

(٣) «بحار الأنوار» ج ٢٥، ص ٢٢، ح ٣٧.

(٤) «الهداية الكبرىٰ» ص ٤٣٣، صححناه علىٰ المصدر.

(٥) لم نعثر عليه في ما لدينا من مصادر.

(٦) «الهداية الكبرىٰ» ص ٤٣٥، بتصرّف صححناه علىٰ المصدر.

(٧) انظر: «شرح الأسماء» ص٥٤٨.

(٨) «نقد النصوص» ص ٢٧٥؛ «جامع الأسرار» ص٤٠٨، باختلاف.

والطفرة الوجودية باطلة، والأقرب واسطة الفيض ومبدؤه، وإلّا لو حصل لغيره بدونه لم يكن أنور ولا أول، ولزمت الطفرة، ولا مشاحّة في إطلاق الخلق والخالق علىٰ غيره تعالىٰ، لكونه بأمره وبإذنه، كما وقع من عيسىٰ وبعض الملائكة وغيرهما، والروايات به متكاثرة، والكلام علىٰ هذا الحديث ممّا يطول، ولا يسعه المقام، وإنّما ذكر استطراداً.

وأوضح لك قوله عليه السلام: (وخلق الأشياء بالمشيئة) فالله خالق بفعله لا بذاته، قال الله: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[1]، فذكر أنه يكون بـ ﴿كُنْ﴾، وهي المشيئة، كما قال عليه السلام: (وخلق الخلق بالمشيئة)، وقال عليه السلام: (كلّ شيء سواك قائم بأمرك) فبطل بذلك كثير من مسائل أهل التصوّف ومن معهم منّا، كالملّا والكاشاني، ومَن اشتبه عليه الأمر.

وبطل أيضاً |قول| من قال: أول صادر تعيّن الذات للذات، أزلاً في الأعيان، أو أن الفعل والمشيئة ذاتية عين الذات ـ أو أنها عرضية أو عارضة للذات، حادثة فيها، [أو][2] أن الصادر الأول الوجود المطلق، وأُلحِق المخلوق به، وهو الوجود المنبسط، وجهة الرابط بين الحادث والقديم، وهذا يكون مع الحادث حادثاً، ومع القديم قديماً، ومع الشيء شيئاً، ومع لا شيء لا شيئاً، ومع الواجب واجباً، ومع الممكن ممكناً ـ وهذا كثير من المتصوّفة، وللملّا من تقسيمه الوجود بحسب التعيّن ـ في الأسفار[3] وغيره ـ فقد جعل واسطة بين الحدوث والقِدم، والواجب والممكن، ولا شيء إلّا الله وخلقه، ولا ثالث [غيرهما][4].

ومن هفوات الملّا ما قاله في أسرار الآيات وغيرها، في بيان معنىٰ القضاء: «إنّه عبارة عن جميع حقائق الموجودات الكلّية وصورها العقلية مجتمعة في العالم العقلي علىٰ سبيل الإبداع، وهي مرتبطة بالحقّ موجودة في صقع الإلٰهية لا تُعدّ من العالم بمعنىٰ ما سوىٰ الله، بل من لوازم ذاته الغير المجعولة، لأنها صور علمه التفصيلي بما عداه، قال تعالىٰ: ﴿وَإِن مِنْ شَيْءٍ إِلّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ﴾[5]، وخزائنه لو كانت من مخلوقاته ومقدوراته فلابدّ لها أيضاً من خزائن سابقة عليها، فظهر أنّ خزائن الله ليست من جملة المصنوعات والأفاعيل، بل هي سرادقات نوره» وقال في العناية قريباً منه[6].

---

(١) «يس» الآية: ٨٢.
(٢) في الأصل: «لو».
(٣) «الأسفار الأربعة» ج٢، ص٣١٧ ومابعدها.
(٤) في الأصل: «دونهما».
(٥) «الحجر» الآية: ٢١.
(٦) «أسرار الآيات» ص٤٦، صححناه علىٰ المصدر.

أقول: وكذا قول تلميذه وصهره الكاشاني، وظاهر من ذلك ثبوت شيء فوق المشيئة والإمكان، غير واجب الوجود. ولا يُعقل واسطة بين الوجوب والإمكان.

الحديث رقم ﴿٥﴾

قوله: ﴿عن حمزة بن المرتفع، عن بعض أصحابنا، قال: كنت في مجلس أبي جعفر عليه السلام، [إذ][1] دخل عليه عمرو بن عُبيد، فقال له: جُعلت فداك، قول الله تبارك وتعالىٰ: ﴿وَمَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوىٰ﴾[2] ما [ذلك][3] الغضب؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: هو العقاب يا عمرو، إنّه من زعم أنّ الله قد زال من شيء إلىٰ شيء، فقد وَصَفه صفة مخلوق، وإنّ الله تعالىٰ لا يستفزّهُ شيءٌ فيغيّره﴾.

أقول: روىٰ الصدوق نحوه في كتاب التوحيد[4] ـ في باب معنىٰ رضاه وسخطه ـ ورواه أيضاً في معاني الأخبار[5]، وسيأتيك في باب النوادر من المجلّد اللاحق[6]: في صحيح حمزة بن بزيع ـ علىٰ المختار ـ ما يدل علىٰ [ان] وصف الله بالرضا والسخط والغضب، ونحوه أنه خلق أولياء له يأسفون ويرضون ويغضبون، فَنَسب فعلهم لنفسه، كما قال تعالىٰ: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ﴾[7] ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ﴾[8] ولا منافاة، فقد جعل الله طاعتهم طاعته، وكذا المعصية، وهم المعاقِبون بأمره تعالىٰ، وبما أقامهم فيه.

وقال المفيد في إرشاده: «روىٰ العلماء: أنّ عمرو بن عبيد وفد علىٰ محمّد بن علي بن الحسين عليهما السلام ليمتحنه بالسؤال، فقال له: جُعلت فداك، ما معنىٰ قوله عزّ اسمه: ﴿أَوَ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقاً فَفَتَقْنَاهُمَا﴾[9]، ما معنىٰ هذا الفتق والرتق؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: (كانت السماء رتقاً لا تُنزل القطر، وكانت الأرض رتقاً لا تخرج النبات) فانقطع

---

(١) في الأصل: «و».
(٢) «طه» الآية: ٨١.
(٣) في الأصل: «ذاك».
(٤) «التوحيد» ص١٦٨، ح١.
(٥) «معاني الأخبار» ص١٩، ح١.
(٦) «هدي العقول» ج٧، الباب الثالث والعشرون، ح٦.
(٧) «النساء» الآية: ٨٠.
(٨) «الفتح» الآية: ١٠.
(٩) «الأنبياء» الآية: ٣٠.

عمرو ولم يجد اعتراضاً ومضىٰ، ثم عاد عليه، فقال له: خبّرني ـ جُعلت فداك ـ عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَمَنْ يَحْلِلْ عَلَيهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوىٰ﴾[1] ما غضب الله؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: (غضب الله: عقابه، ياعمرو، ومَن ظنّ أنّ الله يغيّره شيء فقد كفر)[2].

أقول: يقال: استفزّه، أي استخفّه وأزعجه من مكانه، يقال: أفززته، أي أفزعته وأزعجته، وطيّرتُ فؤاده[3].

بيّن عليه السلام معنىٰ الآية، بما يندفع عنها إثبات التشبيه لله تعالىٰ، لأنّ الغضب يوجب التغيّر ـ كما في الممكن ـ والانفعال أيضاً، والله منزه عن ذلك، ولو كان يغضب ـ والغضب كذلك ـ لزم إمّا ذلك أو دائماً غضبان، فقال عليه السلام إنّ غضبه عقابه، ورضاه ثوابه؛ لأنه صفة فعل، فيرجع إلىٰ مظهره الأتمّ، فما يوافق رضاه هو رضاه، بل رضاه رضاه وكذا سخطه، وما يطابقه طاعة، وتلزمها صفة الثواب، ونحوه في العقاب، بالنسبة إلىٰ عدم الطاعة، وعصيانه الذي هو عصيان أمره ونهيه، ومرجع صفات الفعل إليه، لا إلىٰ ذاته، إلّا رجوع افتقار وحاجة.

وسيأتي في الحديث الآتي: أنّ معنىٰ رضاه: ثوابه، وسخطه: عقابه، من غير شيء يداخله، فيهيّجه وينقله من حال إلىٰ حال، لأنّ ذلك من صفة المخلوقين العاجزين.

ومن هفوات محمد صادق ما قاله في الشرح بعد ما [نفىٰ][4] الحدوث ـ وهو محال ـ قال مالفظه: «وهذا الحكم إذا اعتبر ذاته بذاته، وأمّا بواسطة إحاطته بالأشياء فيتّصف [بالتغيّر][5] ـ وسائر صفات الإمكان ـ بالعرض، وبتبعيّة المرايا، وأمّا في حدّ ذاته فمبرّأة عن جميع النقائص الإمكانية، وهذا كالشمس ـ ﴿وَلِلّهِ المَثَلُ الأَعلَىٰ﴾[6] ـ إذا وقعت علىٰ القطعة الكثيفة من الأرض، فلا يتدنّس ذيلها من كثافة الأرض، بل هي في ذاتها ـ علىٰ طهارته أو نظافته ـ أو لا تسري كثافة الأرض إلىٰ الشمس».

أقول: ما أبطل به حصول ذلك لذات الله، يلزمه حصوله لها، وبالعرض والتبعية، لإثباته

(١) «طه» الآية: ٨١.

(٢) «الإرشاد» ضمن «مؤلفات الشيخ المفيد» ج ٢/١١، ص ١٦٥، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «لسان العرب» ج ١٠، ص ٢٥٧، «فزز».

(٤) في الأصل: «فيه و».

(٥) في الأصل: «بالمتغير».

(٦) «النحل» الآية: ٦٠.

اتّصافه بها بواسطة إحاطته تعالىٰ بالأشياء، لأنه جعل آيات التشبيه علىٰ ظاهرها، وأنـها وصف له، لكن بهذا الاعتبار، وجعل التنزيه بالاعتبار الأول ـ وكذا الكاشاني وأستاذه ـ وكلّه ضلال، وتمثيله بالشمس باطل، مع أنّ المشرق ضوؤها، وهو أثر فعلها، وأينهُ وذاتها؟ فتأمّل واعتمد علىٰ ظاهر النصّ، ودع ضلال الحيران.

ولم يحدث له الوصف بذلك، إلّا علىٰ سبيل المجاز من الوصف الفعلي، فهي حقيقة فعلية، لا بحسب الذات [والحقيقة][1]، ولا تقوم بها الحوادث والأغيار بوجه أصلاً، [ولو صحّ][2] ما ذكروه صحّت جميع آيات التشبيه ومعتقدات أهله، ولو كان الأمر كذلك ما أنكر الرسول وآله ذلك، وأوّلوا ما ورد، وكذا الآيات الموهمة، وأنكروا علىٰ معتقدها، ولكان بيّنوا له هذا الوجه الذي أراده، وجميع ذلك باطل.

وانظر إلىٰ قبح التمثيل، تمثيل لوجود الله وإشراقه علىٰ الموجودات بالشمس والكثافات، ويدخل فيها القاذورات، فما أقبحه! وهو لا يقبل التمثيل في نفسه بنحو ذلك.

وعلىٰ قوله ما نفىٰ عنه تعالىٰ أول كلامه من حدوث شيء في أصل ذاته، يكون مقيّداً بوجه، هو مقام التنزيه، لا مقام التشبيه، وأيضاً إذا أخذت بمقام التشبيه ـ ولو عرضا ـ بظهور الذات بالمرايا والتعيّنات، فقد جاء في الذات، كيف وتجلّيها بذاتها عندهم؟ ولهذا قالوا بوحدة الوجود ـ وفي التشبيه ـ ما قالوا.

وفي كلام الضّلال الأعاجيب، يقول: بذاته منزّه عن الإمكان والنقائص، وبواسطة إحاطته بالأشياء يتّصف [بها][3] بالعرض، فقد انقلب ممكناً واختلفت عليه الأحوال والصفات، مع أنهم يقولون إحاطته بذاته.

ومَن كان إمامه وأستاذه الملّا، وهو تبع ومقتدٍ بابن عربي، لا تكون عقائده وما ينطق به إلّا ما سمعت.

وقال الملّا الشيرازي: «استفزّه، أي استخفّه وأزعجه من مكانه، فقال: أفزته، أي أفزعتُه وأزعجته وطيّرتُ فؤاده، وليس في الأول تعالىٰ انفعال وحدوث أمر في ذاته، وإلّا كانت فيه قوة إمكانية، فتتركّب ذاته من قوة وفعل، وهو محال، بل هو فعل محض بلا قوّة،

---

(١) في الأصل: «والحقية».

(٢) في الأصل: «واوضح».

(٣) في الأصل: «لها».

ووجوب بلا إمكان، وهذه الانفعالات والتغيّرات التي تنسب إليه تعالىٰ كلّها باطلة، فإنّه لا يغيّره شيء ولا ينفعل عن شيء، فيزعجه فيغضب أو يكره، فلو كان يغضب فيجب أن يكون أبداً غضبان، لأنه يكون أبداً عالماً.

والغضب فينا حالة انفعالية شبه المرض، معها ثوران دم القلب إرادة للانتقام، وغايته تشفّي النفس عن ألم الغيظ، والله متعالٍ عن الانفعال مطلقاً، فغضب الله علىٰ قوم: نزول عقابه وعذابه عليهم، وهو من تبعات أفعالهم ولوازم سيّئاتهم لا غير»[1].

أقول: تجد ظاهر كلامه حسناً، وما بنىٰ عليه واعتقده القائل فيه ـ تعالىٰ ـ يكذّبه، فقد قال بأنّ لله لوازم، وأثبت الأعيان الثابتة والصور العلمية في غيب الغيوب عنده، وهي ثابتة غير موجودة استقلالاً، ولها لوازم، وجعل [رابطة][2] بين الذات الأحدية وخلقها، تارة يقول: هي الأعيان، وتارة: الوجود المطلق، وقال: كلّ بسيط الحقيقة كلّ الوجود، وقال بظهور الذات بالشبح والظل، وقال... إلىٰ غير ذلك، ممّا قاله في كتبه.

وظاهر أنّ جميع هذه المسائل تثبت جهة الإمكانية، ووصف الله ببعض صفاتها، وثبوت معيّة معه وغير ذلك، فكيف يقول هنا بما سمعت، إنه المكذّب، لكنه يريد بهذا ـ بزعمه ـ أنّ الإمكان ولوازمه اعتبارية، ولا تحقّق لها في الوجود، بل هي أعدام، وموجودة بوجود الله ليس إلّا، فلا تقوم وتحصل فيه ذات، وإن وصف بها عرضاً، كما يدلّ عليه ما قاله في أحاديث التشبيه وما أوّلها عليه، وجمع بين التشبيه والتنزيه، فالثاني* بحسب ذاته تعالىٰ، والأول** بظهوره بخلقه ـ وكذا محمد صادق والكاشاني ـ ويلزم اختلاف الأحوال عليه، وأن لا يكون مع الخلق كهو بدونه، فيجري عليه التغيير، وغير ذلك ممّا يحيله النقل والعقل، ومعنىٰ الوجوب الذاتي.

❑ الحديث رقم ﴿٦﴾

قوله: ﴿عن هشام بن الحكم، في حديث الزنديق الذي سأل أبا عبد الله عليه السلام ، فكان من سؤاله أن قال له: فله رضا وسخط ؟ فقال

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص٢٢٨.

(٢) في الأصل: «رابعة».

(*) أي التنزيه.

(**) أي التشبيه.

[له][1] أبو عبد الله عليه السلام : نعم، [ولكن][2] ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين، وذلك أنّ الرضا حال تدخل [عليه][3] فتنقله من حالٍ إلىٰ حال؛ لأنّ المخلوق أجوف معتمل مركّب، للأشياء فيه مدخل، وخالقنا لا مدخل للأشياء فيه؛ لأنه واحدٌ واحديّ الذات [واحدي][4] المعنى ».

أقول: هذا الحديث له مناسبة لهذا الباب والباب الآتي، فذكره أوّلاً أولىٰ، ولا خفاء في دلالة الكتاب والسنّة المتواترة، والعقل المستفاد منهم، علىٰ أنه تعالىٰ يوصف بِرضا وسخط، وسائر صفات الأفعال المتقابلة، ولا يمكن أن يوصف بهما، كما هما في الممكن، لإيجابه التغيّر عليه تعالىٰ والانتقال، وهما عليه محال، ولأنّ الممكن أجوف مركّب، فيجري عليه ذلك، فيدخل عليه تارة مايوجب رضاه ـ فيوصف به، لموافقته لطبعه وإرادته ـ وتارة بخلافه فيسخط، والله منزّه عن ذلك، فوجب أن يكون وصفه تعالىٰ بهما بجهة الفعلية ـ علىٰ غير هذا المعنىٰ ـ بإرجاعها إلىٰ الثواب والسخط العقاب، ويكون نسبتها له نسبة غير حقيقية أزلية، بل حقيقة فعلية، تنويهاً للمحلّ ولفعله، وتعظيماً وإعلاءً لحجّته، فقال |كما| ستسمع: (فرضاه ثوابه وسخطه عقابه) وهذا راجع لفعله ومحلّه الحامل له.

فوصف الله تعالىٰ بصفات أفعاله المتقابلة، ليس كوصفه بالذاتية، ولاكهي في الممكن؛ لأن |ما| يمكن فيه يستحيل في شأنه تعالىٰ، [وإلّا شبّهناه][5] ووقع التشبيه، فتكون بجهة واحدة، باجتماع هو الارتفاع، كما في الظهور والبطون والعلو والدنو.

والاختيار [بمعنىٰ][6]: إن شاء فعل وإن شاء ترك، لأنّ أمره واحد ـ كما سبق ـ أو بمعنىٰ نسبة ما للغير له كما هنا، لأنه أقامه مقامه، وجعل طاعته طاعته، وغضبه غضبه، لغنائه الذاتي قبل وبعد بلا تغيير، فيلزم العمل به، وطاعته له الثوابُ، وإنكاره وخلافه العقاب.

وورد أيضاً تفسير الغضب والرضا بغضب أوليائه ورضاهم، ولا تنافي، فهو سخطه ورضاه، ويوجبان الثواب والعقاب، ونفىٰ عليه السلام عنه ـ تعالىٰ ـ الرضا بمعناه، فينا: ببرهان

---

(١) ليست في المصدر.

(٢) في الأصل: «ولكنه».

(٣) في الأصل: «فيه».

(٤) من المصدر.

(٥) في الأصل: «والاشتباه».

(٦) في الأصل: «المعنىٰ».

[واضح][(١)] وهو قوله: (لأن الرضا)... إلىٰ آخره، والله (واحد) بمعنىٰ: أحد، ولهذا أتبعه بقوله: (واحديّ الذات والمعنىٰ)، فمعنىٰ الواحد ـ بدون قرينة ـ واحد الصفة، وهي الحادثة الدالّة، ويدلّ علىٰ وحدته تعالىٰ بالأحد، وبالأولى مع القرينة كما هنا، وليس قول الملا وأهل التصوّف في الأحد والواحد بحقٍّ، وسيأتي.

وفي الوافي: «في توحيد[(٢)] الصدوق: أنّ الرضا دخّال وأحدي الذات أحدي المعنىٰ، بدون الواوين. وزاد الصدوق بعد قولهﷺ: (المحتاجين) وهو تبارك وتعالىٰ القوي العزيز، الذي لا حاجة به إلىٰ شيء ممّا خلق، وخلقه جميعاً محتاجون إليه، إنّما خلق الأشياء من غير حاجة وسبب، بل اختراعاً وابتداعاً.

قيل[(٣)] في قولهﷺ: (من غير حاجة): نفي لمبادىء الأفعال الإختيارية التي فينا عنه سبحانه وعن أفعاله الإختيارية، وقوله: (ولا سبب) تصريح بأنّ السبب الغائي الحقيقي، الذي هو غاية الغايات لأفعاله سبحانه نفس ذاته، لا أمر وراء ذاته. انتهىٰ.

و(الاختراع) مطلق الإنشاء، و(الابتداع) الإنشاء من غير مثال»[(٤)] انتهىٰ ما نقل من الوافي.

أقول: هذه الزيادة مشتملة علىٰ برهان أيضاً، يدل علىٰ نفي كون صفاته الفعلية ـ بالنسبة له تعالىٰ ـ | وأنها | ليست كهي عند خلقه، فلو كانت كهي في خلقه وخلقه حادث ـ لم يكن ثم كان ـ لزمته الحاجة لخلقه في تلك الصفة، وكان خلقه الخلق لحاجةٍ، وليس كذلك، بل خلقه له اختراعاً وابتداعاً، وسبق بيان معناهما.

وقولهﷺ: (من غير حاجة) نفي لمبادئ الأفعال والمفعولات ـ ذاتاً وصفةً ـ عن ذاته تعالىٰ وعن أفعالها، [فهي][(٥)] فيها ليس كهي في خلقه، وإن كانت صفة فعلية تعود لخلقه.

وقولهﷺ: (من غير سبب) نفي المسبّب الخارج، فإنّه عمل بها.

وفي الدعاء: (وتسبّبت بلطفك الأسباب)[(٦)]، [والسبب][(٧)] من فعله وفعله به، لا بسبب

---

(١) في الأصل: «واصلح».

(٢) «التوحيد» ص٢٤٨، باب الردّ علىٰ الثنوية... ح١.

(٣) القائل هو السيّد الداماد كما في «الوافي» المجلد ١، حاشية ص ٤٦٠.

(٤) «الوافي» المجلّد ١، ص ٤٦٠ – ٤٦١، باختصار صححناه علىٰ المصدر.

(٥) في الأصل: «فهو».

(٦) «الصحيفة السجادية» ص٥٩، دعاؤهﷺ إذا عرضت له مهمّة ... .

(٧) في الأصل: «والمسبب».

خارج، ولا يكون السبب الغائي ذاته تعالىٰ، وإلّا لزم بدء الخلق من الذات، وهو محال.

فـ (علّة صنعه صنعه)[1]، كما قال علي عليه السلام، وجعلُ الذات الغاية قولٌ لأهل التصوّف ـ وتبعهم فيه الملّا والكاشاني لقولهم بوحدة الوجود، والسبب والرابطة بين ذات الفاعل والمفعول، وهو الله إذا جرّدت عنه الاعتبارات الإمكانية الوهمية ـ وليس هنا موضع بسط البيان.

وقال **محمد صادق** في شرح الحديث: «إنّ لكلّ شيء من عالم الشهادة أصلاً في عالم المثال، فإذا دخل في هذا العالم تلّبس بصورة تناسبه، ويخلعها إذا خرج، وكذا له أصل في عالم العقل، ولكلّ عقل أصل في الربوبية، وجميع أفعال الإنسان وصفاته الإنسانية، التي في الشهادة، يخلعها، ويلبس أُخرىٰ إذا دخل في المثال».

إلىٰ أن قال: «إلىٰ أن تنتهي إلىٰ تناسبٍ ذاتي بينهما، ولا تناسب بينهما إلّا بإتّحاد ذاتي واختلاف عرضي، لتتحقّق الاثنينية».

أقول: ثم أخذ في إحالة السخط والرضا منه تعالىٰ بالمعنىٰ الظاهر.

قال: «وخالقنا بسيط واحد، أحدىٰ الذات والمعنىٰ، وكلّ صادر عنه، وفائض من لدنه، فالكلّ مناسب له، من حيث إنّه فعله، بلا وسط أو بوسط، ففعل كلّ شخص يناسبه ولا يخالفه، فالكلّ في مرتبة واحدة بالنسبة إليه تعالىٰ، إلّا أنّ أفعال بعضها يستلزم الثواب وبعضها يستلزم العقاب، لأنّ الأفعال كلّها ليست في مرتبة واحدة من مراتب الوجود، بل الوجود في بعضها غالب علىٰ الإمكان بأنحاء الغلبة، وفي بعضها مغلوب عن الإمكان بأنحاء الغلبة، ولكلٍّ حكمٌ وأثر ليس لغيره، كما لا يخفىٰ علىٰ المتدبّر في الأصول، والله تعالىٰ لا يتغيّر في ذاته، وإنّه لغنيّ عن العالمين، وما ذكرنا من آراء الحكماء الأقدمين، وهذا الحديث ينطبق عليه» انتهىٰ.

أقول: كلّه ضلال، وماذكره في شرح الحديث السابق ـ من أنّ نفي الحاجة، والأحدية وغيرها، من التنزيه، إنّما هو بواسطة ذاته، وأمّا بواسطة إحاطته بالأشياء وظهوره بها، فيتّصف بالتغيّر وسائر صفات الإمكان بالعرض، وبتبعيّة المرايا، وفي حدّ ذاته معرّاة عن النقائص الإمكانية إلىٰ آخره، وسبق ويأتي | و| علىٰ وصفه بالغضب والسخط والرضا،

---

(١) «شرح المشاعر» ص٣٣٦، ٦١٧، وفيه: (علّة ما صنع..).

وجميع صفات الممكن، فيقال: يوصف بها حقيقة في ظهوره، لا بحسب ذاته، إذا لم يلاحظ ظهورها ـ فقد جمع بين التنزيه والتشبيه، وهو كفر ظاهر.

فأي منصف يقول، أو متديّن يقول بهذا! يقول الرسول وآله: لم يتغيّر مع المتغيّر، و(**كان الله ولا شيء معه وهو الآن علىٰ ما كان**)، وما تحدث له حاجة بخلقه، ولم يقيّدواﷺ ذلك وأمثاله المتواتر بقيد ـ وهو يقول: لا، بل ما دلّ علىٰ التشبيه حقّ، وهو بالنسبة إلىٰ ظهوره، فكان هو أعلم بالله وأعرف من محمد وآلهﷺ، إنّه لمِن المحال المسقط قائله عن درجة الاعتبار والإيمان، وأصل جميع ذلك ما أشرنا له، وتبعيّته لابن عربي الضالّ المضلّ.

ثم نرجع معه هنا، ونقول: قوله: «ولكلّ عقل أصل في الربوبية»، تعالىٰ الله وتقدّس، وقصرت العقول عن ذلك، بل نسبتها إلىٰ الذات من عدم الاعتبار معها وعدم المناسبة كنسبة [كشف][1] المعاد إليها، وما في الأحاديث ـ مثل (**كنتُ سمعه وبصره**) ومثل ﴿**وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ**﴾[2] وأمثالهما ـ ليس كما توهمّه من الاتّحاد والمناسبة الذاتيّة، بل للظهور بصفاته الفعلية، كما تقول للحديد المحمي: إنّه نار، للمشابهة الفعلية، وهي حادثة، لا للذاتية، في حديد محمىً لا نار، والنسبة له تعظيماً وتشريفاً وتكريماً، وتعود الفعلية كما سبق ويأتي، وله وجوه أُخر صحيحة تأتي في المجلّد السابع وغيره، ومن هنا ضلّ لما ردّه إلىٰ ما تقوله المتصوّفة، وأعرضَ عن خزّان العلم ومدينته.

قوله: «إلىٰ أن تنتهي إلىٰ تناسب ذاتي»... إلىٰ آخره، سبحانه وتعالىٰ عن ذلك وتقدّس، وسبق بيان بطلانه وسيأتي مكرّراً، و(**الله خلو من خلقه وخلقه خلو منه**)، من غير مزايلة، بل مباينة صفه، كالشمس والأشعّة، والصفة والموصوف، والانتهاء إليه تعالىٰ انتهاء إلىٰ فعله.

نعم، لم يخرج شيء عن ملكه، ولم يخل منه في مقامه، لا في ذاته، كما يقول هذا المتصوّف الضالّ. ومن قوله ـ هنا وما سبق ـ يلزم حصول التركيب في الله، ولو بالاعتبار، واختلاف الجهة العرضية، والله منزّه عن ذلك.

قوله: «فالكلّ مناسب له»... إلىٰ آخره، لا مناسبة ذاتية، والأثر مباينه صفة المؤثّر وفعله، لا ذات المؤثّر وفعله، تجلّىٰ له به لا بذاته، واعتبر بالكاتب وحركته، التي هي فعله والكتابة، وكذا الكلام والهواء والمتكلّم، وآياته الوجودية التي دلّنا بها علىٰ ذلك كثيرة.

---

(١) في الأصل: «اكشف».

(٢) «النجم» الآية: ٤٢.

وفي خطبة علي عليه السلام اليتيمة: (انتهىٰ المخلوق إلىٰ مثله)، وقال تعالىٰ: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا﴾، ولم يقل: ذاتنا ﴿فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾[1]، وهي معرفة دلالة ووجود، لا إحاطة واكتناه، ونسبة الكلّ له نسبة واحدة بحسب فعله وأمره ـ وهو غيره ـ لا بحسب ذاته، إذ لا نسبة بينها وخلقه، ولا إضافة، سبحانه وتعالىٰ عما يصفون.

وإذا اختلفت بحسب مراتب الوجود رُجع إلىٰ فعله، لكنّه يريد بالرتب التعيّنات، والوجود الواجبي تنزّل في مراتب الإمكان وتعيّناته، فهي مرايا له، كما عرفت منه التصريح به وسيأتي، وهو ضلال ظاهر عرفت سبب ضلاله.

قوله: «والله تعالىٰ لا يتغيّر ـ مع المتغيّرين ـ في ذاته»، نعم، لم يتغيّر معهم بحسب ذاته، ولا عرض له ذلك بخلقه الخلق، ولا بظهوره لهم بهم وإحاطته القيّومية، لأنه ظهور دلالة، لا ظهور تعريف وإحاطة، ومعيّة قيّومية دلالة لا ذاتية، كما عرفت مكرّراً، فانظر لردّه نصوصهم إلىٰ قواعد أهل التصوّف الذين لعنهم الرسول وحذّر عنهم، ولكنه أخبر عن أناس سيتبعوهم، وهو وآله منهم بريء، كما في رسالة [الحرّ][2] وغيره.

وليس قول الحكماء الأقدمين كما قال، فإن كان فما خالفهم باطل مردود إلىٰ أهله، والحقّ ما وافقهم وبرز منهم، فهو منهم وإليهم وعنهم، وغيره ضلال، والأحاديث عمّا حرّفها به في بُعدٍ أبعد من العرش إلىٰ الفرش، كما عرّفناك وإن كان باختصار للاستعجال، وهو كافٍ للمهتدي المنصف.

وكلامه هنا يؤول إلىٰ أن الحشر للصور، ولا موادّ لها ولا تحشر، كما صرّح به في غير هذا المصنّف، تبعاً لأستاذه الملّا، ولا كلام معه هنا في ذلك.

ولا شكّ أنّ الحقّ لا يخرج عمّا أجمع عليه الإمامية، وممّا أجمعوا عليه نفي التشبيه عن الله، وهو مذهب ينقلونه ويردّونه، ولهذا اختلفوا في تأويل ما يوهمه من الكتاب والسنة، ولم يقرّوه علىٰ ظاهره.

ومن البديهي أنّ القول بوصف الله بصفات الإمكان، بحسب ظهوره بخلقه، من أقبح أنواع التشبيه، فهو تشبيه لم يقل |به| أهل التشبيه من العامّة، إلّا المتصوّفة منهم، فإنّا لله وإنّا إليه راجعون من هذا القول، فإنّه أضرّ علىٰ الفرقة من أقوال العامة المنافين للمذهب ظاهراً.

---

(١) «فصلّت» الآية: ٥٣.

(٢) في الأصل: «اخر»، والمقصود: «الاثنا العشرية في الردّ علىٰ الصوفية» للحرّ العاملي.

ولو كان كما يقول هو وأمثاله لم يصدق قوله، ولكن ذلك ليس ما يوجد في المخلوقين، ونحوه من النص، بل يكون كما يوجد في المخلوق، وكذا باقي الصفات الفعلية، ولا كانوا يؤوّلونها، فتدبّر ولا تضلّ [عمّا][١] هو أظهر من الشمس ليس دونها غبار.

[ومضىٰ][٢] **الملّا الشيرازي** بالشرح وأجمله، وقال في شرح الحديث: «كما أنّ لعلم الله وإرادته مراتب، بعضها أزلي واجب الوجود، ولا ضدّ له ولا شوب ولا نقص، وبعضها حادث، فكذلك لرضاه مراتب.

فمنها: رضا أزلي هو عين ذاته، لا يقابله سخط ولا يمازجه شوب، وهو كونه بحيث يصدر عنه الأشياء، موافقاً لعلمه بها علىٰ أفضل وجه وأتمّه.

ومنها: ملك مقدّس روحاني، هو رضوان الله بالفعل، إذ وجوده عين الرضا من الله، وكذا كلّ جوهر عقلي لا يشوبه شرّ ومعصية، وكان فعله طاعة لله.

ومنها: ثواب الله والجنة، ويقابله سخط الله والنار.

فظهر أنّ رضا غيره ينقله من حالة إلىٰ أخرىٰ، ورضاه إمّا ذاته أو فعله، أو إضافة ثوابه ورحمته، ويقابله إضافة سخطه وعقابه»[٣]... إلىٰ آخر كلامه.

وأقول: رضاه وسخطه، ونحوهما من صفات الأفعال، ويوصف بهما بوجه، لا كهما في الممكن، ومردّهما للفعل، ومثله الأعلىٰ في السماوات والأرض، الذي لا شبه له ولا مثل، وعلمه إمّا ذاتي أو فعلي حادث أثّرا في نفس المعلوم، وليس لعلمه الذاتي مراتب، ولا يريد ما نقول، والإرادة حادثة ليست أزلية ذاتية، ولا معنىٰ لها ذاتياً، كما سبق وسمعت في النصّ أنّ: (**من قال: لم يزل الله مريداً فليس بموحّد**)، وفيه: (**وإرادته إحداثه لا غير**) ـ بالحصر بالنفي ـ ولم يرد أنّ للرضا معنىً أزلياً ذاتياً، والأشياء لا تصدر عن ذاته، بل من فعله بذاته، أو قل: من ذاته بفاعليّته، والموافقة لعلمه بمعنىٰ الانطباق والعلم الإشراقي، كما عرفت، لا علمه الذاتي، فإنه لا يوصف بموافقة ولا مخالفة، فإنه نوع نسبة وإضافة للغير، والذات منزهة عنه.

---

(١) في الأصل: «ما».　　(٢) في الأصل: «وفي».

(٣) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٢٢٩، بتفاوت، صححناه علىٰ المصدر.

نعم، بحدوث [الفعل والمعلوم][1] تحصل المطابقة، من جهة الدلالة منه عليه تعالىٰ، وهو عين علمه، فتحصل هذا العلم، وهو حادث ليس بالذاتي، والله محيط بالأشياء في أمكنة وجودها، إحاطة علمه بحقائقها ونفسها، والدلالة الظاهرة لا بذاته، فتدبّر، ولنختصر البحث معه استعجالاً.

قوله: ﴿فرضاه ثوابه وسخطه عقابه، من غير شيء يتداخله، فيهيّجه وينقله من حال إلىٰ حال؛ لأنّ ذلك من صفة المخلوقين العاجزين المحتاجين ﴾.

أقول: ومعلوم أنّ وصفه بذلك لا يوجب تغيّراً ولا انتقالاً، فإنّه راجع إلىٰ العقل والافاضة.

وفي حديث الإهليلجة: (**وأمّا الغضب فهو منّا، إذا غضبنا تغيّرت طبائعنا، وترتعد أحياناً مفاصلنا، وحالت ألواننا، ثمّ نجيء بعد ذلك بالعقوبات، فسمّي غضباً، فهذا كلام الناس المعروف، والغضب شيئان: أحدهما في القلب، فأمّا المعنىٰ الذي هو في القلب فهو منفي عن الله جلّ جلاله، وكذلك رضاه وسخطه ورحمته علىٰ هذه الصفة جلّ وعزّ لا شبيه له، ولا مثل في شيء من الأشياء**)[2].

أقول: ولا تتوهّم من ذلك أنّ وصفه بالرضا والسخط حينئذٍ مجاز، وهما فينا حقيقة، كما قيل واشتهر عند الحكماء، بل لنا المجاز وما يلزمه، وله الحقيقة بحقيقتها، ومجازنا حقيقة لنا، وسيتّضح الأمر في ما سيأتي إن شاء الله تعالىٰ.

وزاد الصدوق ـ بعد (المحتاجين) ـ: (**وهو تبارك وتعالىٰ القوي العزيز، الذي لا حاجة به إلىٰ شيء ممّا خلق، وخلقه جميعاً محتاجون إليه، إنّما خلق الأشياء من غير حاجة**)[3].

والحديث في الاحتجاج أيضاً في جملة مسائل الزنديق.

وروىٰ الصدوق في التوحيد، مسنداً عن ابن عمارة، عن أبيه، قال: سألت الصادق عليه السلام،

---

(١) كذا في الأصل، والظاهر: «العلّة والمعلول».

(٢) «بحار الأنوار» ج ٣، ص ١٩٦، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «التوحيد» ص ١٦٩، ح ٣.

فقلت له: يابن رسول الله، أخبرني عن الله عزّ وجلّ، هل له رضا وسخط؟ فقال: (نعم، وليس ذلك على ما يوجد في المخلوقين، ولكن غضب الله عقابه، ورضاه ثوابه)[1].

أقول: ذكر هنا بعض صفات الأفعال ـ وسيأتيك بعض في باب النوادر[2] قبل البداء ـ كالأسف والغضب أيضاً، وبقيت ألفاظ أُخر منها:

النسيان، كما قال تعالىٰ: ﴿نَسُوا اللهَ فَنَسِيَهُمْ﴾[3] ﴿فَالْيَوْمَ نَنْسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا﴾[4]، ومعلوم استحالته له، وإلّا لم يحط علماً، وكان منفعلاً، فإنّ سبب الانفعال تغيّر في المزاج أو القوّة، أو ضعف في النفس، وجميع ذلك منزّه عنه تعالىٰ، كيف وعلمه ليس اكتسابياً بوجه أصلاً، ولا متوقّفاً علىٰ الغير؟

فالنسيان ليس فيه بالمعنىٰ المشاهد، فإنّه يرجع إلىٰ النقص والعجز، تعالىٰ الله، قال الله: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيّاً﴾[5].

وقال عليّ عليه السلام، في جواب الزنديق الذي سأله عن متشابهات القرآن، كما في الاحتجاج، قال عليه السلام: (لما نَسُوا الله نسِيَهم، إنّما يعني نسوا الله في دار الدنيا، لم يعملوا بطاعته فنسيهم في الآخرة، أي لم يجعل لهم من ثوابه شيئاً، فجعلهم منسيّين من الخير، وكذلك تفسير ﴿فَاليَومَ نَنْسَاهُم﴾ الآية، أي لم نثبهم كما نثيب من أطاع في الدنيا.

وأمّا ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيّاً﴾ فإنّ ربنا ليس بالذي ينسىٰ ولا يغفل، بل هو الحفيظ العليم، وقد تقول العرب: قد نسينا فلان، فلا يذكرنا، أي أنّه لا يأمر لهم بخير، ولا يذكرهم به) الحديث[6].

وفي عيون أخبار الرضا عليه السلام، مسنداً، قال: سألت الرضا عليه السلام عن قول الله تعالىٰ: ﴿نَسُوا اللهَ فَنَسِيَهُم﴾ فقال: (إنّ الله تبارك وتعالىٰ لا ينسىٰ ولا يسهو، وإنّما ينسىٰ ويسهو المخلوق والمحدث، ألا تسمعه عزّ وجل يقول: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيّاً﴾ وإنّما يجازي من نسيه ونسي لقاء يومه بأن يُنسيَهم أنفسهم، كما قال تعالىٰ: ﴿وَلا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُم أُولَئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ﴾، وقال عزّ وجلّ: ﴿فَاليَومَ نَنْسَاهُم كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَومِهِم هَذَا﴾ أي نتركهم كما تركوا الاستعداد للقاء يومهم هذا)[7]، وفي التوحيد[8] أيضاً، ورد تفسيره بالترك.

---

(١) «التوحيد» ص ١٧٠، ح ٤.
(٢) «هدي العقول» ج ٧، الباب الثالث والعشرون.
(٣) «التوبة» الآية: ٦٧.
(٤) «الأعراف» الآية: ٥١.
(٥) «مريم» الآية: ٦٤.
(٦) «الاحتجاج» ج ١، ص ٥٦٤، بتصرف.
(٧) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٢٥، ح ١٨.
(٨) «التوحيد» ص ١٦٠، ح ١.

ومنها: الخدع والمكر، والله لا يوصف بهما بدعة وقد قال تعالىٰ: ﴿يُخَادِعُونَ اللهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾[١] ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللهُ وَاللهُ خَيْرُ المَاكِرِينَ﴾[٢]، وقال تعالىٰ: ﴿وَمَكَرُوا مَكْراً وَمَكَرْنَا مَكْراً وَهُمْ لا يَشْعُرُونَ فَانظُرْ﴾[٣] الآية.

وفي حديث ابن فضال، المروي في عيون أخبار الرضاﷺ، قال: سألته عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿سَخِرَ اللهُ مِنْهُمْ﴾[٤]، وعن قوله: ﴿يَسْتَهزِئُ بِهِمْ﴾[٥] وعن قوله تعالىٰ: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللهُ﴾[٦] وعن قوله: ﴿يُخَادِعُونَ اللهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾[٧]، فقال: (الله عزّ وجلّ لا يسخر ولا يستهزئ ولا يمكر ولا يخادع، ولكنّه يجازيهم جزاء السخرية وجزاء الاستهزاء، وجزاء المكر والخديعة، تعالىٰ الله عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً)[٨].

ومنها: الاستهزاء، قال تعالىٰ: ﴿اللهُ يَستَهزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغيَانِهِم يَعمَهُونَ﴾، والله منزّه عنه بديهة، ففي تفسير الهذيل ومقاتل، عن محمد بن الحنفية، في خبر طويل: «بل إنّما نحن مستهزئون بعليّ بن أبي طالب، فقال الله تعالىٰ: ﴿اللهُ يَستَهزِئُ بِهِم﴾ يعني يجازيهم في الآخرة جزاء استهزائهم بأمير المؤمنين»[٩].

وفي حديث طويل، عن الكاظمﷺ، إلىٰ أن قالﷺ: (قال الله: يا محمد ﴿اللهُ يَستَهزِئُ بِهِم﴾: يجازيهم جزاء استهزائهم في الدنيا والآخرة.

أمّا دنيا: فإنّه مع إجرائه ظاهر أحكام الإسلام عليهم لما يظهرون، ولكن يفرض بهم بحيث لا يخفون علىٰ المخلصين، وأمر بلعنهم.

وأمّا آخرة: [فـ] بحضرة محمّد والملائكة والمؤمنين، وما عمّ فيه من أنواع العذاب في طبقات النيران، والمؤمنون يتنعّمون علىٰ أنواع التنعّمات، والملائكة حولهم يأتونهم بالتحف وغيرها، فيقول المؤمنون المشرفون عليهم: يا فلان ويا فلان ـ باسمائهم ـ ما بالكم في النار هلمّوا لنا ننجيكم! فيقولون: أنّىٰ لنا هذا؟ فيقول المؤمنون لهم: انظروا لأبواب الجنان مفتّحة لكم، فينظرونها تتخيّل لهم أنها إلىٰ جهنّم التي هم فيها معذّبون، ويقدّرون أنهم يتمكّنون أن يتخلّصوا

---

(١) «النساء» الآية: ١٤٢.
(٢) «آل عمران» الآية: ٥٤.
(٣) «النمل» الآية: ٥٠ – ٥١.
(٤) «التوبة» الآية: ٧٩.
(٥) «البقرة» الآية: ١٥.
(٦) «آل عمران» الآية: ٥٤.
(٧) «النساء» الآية: ١٤٢.
(٨) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٢٦، ح ١٩.
(٩) «مناقب آل أبي طالب» ج ٣، ص ١١٤؛ «تفسير البرهان» ج ١، ص ٦٤، ح ٣.

إليها، فيأخذون في السباحة في بحار حميمها، وعدواً بين أيدي زبانيتها، وهم خلف يضربونهم بأعمدتهم، ومرزباتهم، فلا يزالون يسيرون كذلك بأنواع هذا العذاب، حتىٰ إذا قدّروا أنهم بلغوها وجدوها مغلقة مردومة دونهم، وتدهدهم الزبانية بأعمدتها، فتنكّسهم إلىٰ سواء الجحيم، ويستلقي أولئك المتنعّمون علىٰ فرشهم في مجالسهم يضحكون منهم مستهزئين بهم، فذلك قول الله عزّ وجلّ: ﴿يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾، وقوله عزّ وجلّ: ﴿فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ﴾ الآية[1])[2]، ونقلته بالمعنىٰ، ومرّ لك حديث صالح، للجواب عن جميع ذلك، وما ماثله.

❑ الحديث رقم ﴿٧﴾

قوله: ﴿ عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: المشيئة محدثة ﴾.

أقول: هذا المضمون متواتر معنىٰ ـ عقلاً ونقلاً ـ كما سبق، وروىٰ مثله الصدوق في التوحيد[3] والصفّار في البصائر[4]، ولا خفاء في أنه شامل لجميع المشيئة، وأنه لا قسم فيها عين ذاته تعالىٰ، كما زعمه من سبق وإلّا لبيّن في موضع الحاجة، وليس كذلك، بل ولا في موضع خارج، بل النصوص متّفقة والأدلّة العقلية علىٰ الحدوث، وليس لغير هذا القول إلّا شُبَه مجتثّة، وسبقت مع ردّها.

وقال الكاشاني في الوافي: «أراد بهذه (المشيئة) الإحداث والإيجاد، لا كون ذاته بحيث يختار ما يختار»[5] انتهىٰ.

أقول: أَخَلْت أيّها المتصوّف الغبي، وليس مشيئته إلّا الإيجاد والفعل، وليس هو أمراً اعتبارياً، بل أقوىٰ الذوات والمخلوقات، وإن كان نسبتها إلىٰ علّتها صفة، وهكذا المعلولات، بل كلّ سافل وعالٍ، (ومَن زعم أنه لم يزل مريداً فليس بموحّد)[6] من غير تقسيم، كما سبق عقلاً ونقلاً، فهي صفة فعل.

---

(١) «المطفّفين» الآية: ٣٤.

(٢) «تفسير الإمام العسكري» ص١٢٣؛ «بحار الأنوار» ج٦، ص٥٢، ح٢، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «التوحيد» ص٣٣٦، ح١.

(٤) «مختصر بصائر الدرجات» ص١٤١.

(٥) «الوافي» المجلّد ١، ص٤٥٩.

(٦) «التوحيد» ص٣٣٨، ح٥، بتفاوت.

واختياره بمعنىٰ: إن شاء فعل وإن شاء ترك، بجهة واحدة بالنسبة له، فعلاً وتركاً، وهو اختيار فعله، والله الفاعل بفعله، فدع كلام أهل الضلال، وعليك بكلام معدن الوحي والهدىٰ، وما بعده إلّا الضلال.

أقول: واعلم أنّ المصنّف ﷺ ذكر ـ بعد هذا الحديث ـ قاعدة تشتمل علىٰ أدلّة عقلية، بها يُفرق بين صفات الذات وصفات الفعل، وهي قاعدة شريفة عالية، تنفع في مسائل كثيرة في الأصول، ويُردّ بها كثير من أقوال أهل الضلال من المتصوّفة وغيرهم.

قال ﷺ : «جملة القول في صفات الفعل: إنّ كلّ شيئين وَصَفْت الله بهما، وكانا جميعاً في الوجود، فذلك صفة فعل، وتفسير هذه الجملة: أنك تثبت في الوجود ما يريد وما لا يريد، وما يرضاه وما يسخطه، وما يحبّ وما يبغض، فلو كانت الإرادة من صفات الذات، مثل العلم والقدرة، كان مالا يريد ناقضاً لتلك الصفة، ولو كان ما يجب من صفات الذات كان ما يبغض ناقضاً لتلك الصفة، ألا ترىٰ أنّا لا نجد في الوجود مالا يعلم وما لا يقدر عليه، وكذلك صفات ذاته الأزلي، لسنا نَصِفهُ بقدرة وعجز وعلم وجهل وسفه وحكمة وخطأ وعزّ وذلّة، ويجوز أن يقال: يحبُّ من أطاعه ويبغض من عصاه، ويوالي من أطاعه ويعادي من عصاه، وإنّه يرضىٰ ويسخط.

ويقال في الدعاء: (اللّهمَّ ارْضَ عنّي ولا تسخط عليَّ)[1]، وتولّني ولا تعادني، ولا يجوز أن يقال: يقدر أن يعلم ولا يقدر أن لا يعلم، ويقدر أن يملك ولا يقدر أن لا يملك، ويقدر أن يكون عزيزاً حكيماً ولا يقدر أن لا يكون عزيزاً حكيماً، ويقدر أن يكون جواداً، ولا يقدر أن لا يكون جواداً، ويقدر أن يكون غفوراً ولا يقدر أن لا يكون غفوراً.

ولا يجوز أيضاً أن يقال: أراد أن يكون ربّاً وقديماً وعزيزاً وحكيماً ومالكاً وعالماً وقادراً، لأنّ هذه من صفات الذات، والإرادة من صفات الفعل، ألا ترىٰ أنه يقال: أراد هذا ولم يرد هذا، وصفات الذات تنفىٰ عنه، بكلّ صفة منها ضدّها يقال: حي وعالم وسميع وبصير وعزيز، وحكيم غني، ملك حليم عدل كريم، فالعلم ضدُّه الجهل والقدرة ضدُّها العجز، والحياة ضدُّها الموت، والعزّة ضدُّها الذلّة، والحكمة ضدُّها الخطأ، وضدّ الحلم العجلة والجهل، وضد العدل الجور والظلم» انتهىٰ.

---

(١) «بحار الأنوار» ج٦٦، ص١٩٩، ح١٧.

أقول: وقال الكاشاني في الهامش من الوافي ـ بعد نقله أكثر كلام المصنّف السابق ـ مالفظه: «في ما ذكره في الكافي نظر من وجوه، تظهر وتنكشف عند التأمّل»[1] انتهىٰ.

وفي الشرح قال: «وقد حقّقنا ذلك في أول الأبواب بما لا مزيد عليه»[2].

وأقول: سبق لك كلامه أول الأبواب مع ردّه، وإنّه لا تحقيق فيه، ومنه يظهر ـ وممّا سيأتي ـ سقوط ما يتوهّم وروده علىٰ قول المصنّف هنا، وأنه مأخوذ من كلام أهل العصمة عليهم السلام لا أهل التصوّف، وما أورده الداماد علىٰ كلامه سبق مع ردّه.

وقد أورد المصنف رحمه الله هنا وجوهاً يُعرف بها الفرق بين صفات الذات وصفات الأفعال:

الوجه الأول: أنّ كل صفة لها مقابل وجودي ووصف بهما الله تعالىٰ، فهي صفة فعل لا صفة ذات، لأنّ الذاتية عين الذات، لأنّ الذات لا ضدّ لها فكذا صفاتها، ولأنه يوجب كثرة ولا كثرة في الذات، ولأنه إذا كانت أحدهما فإذا كانت الأُخرىٰ فقد انقلبت وتغيّرت عمّا كانت، فلم تكن علىٰ ماكانت وحدث فيها مالم تكن عليه، والذات لم تتغير عمّاكانت فيما لم تزل، ولم يفقد كمالاً فيه، ولم يحدث لها بعد.

ثمّ ذكر جملة أمثلة من ذلك مثل الإرادة، فإنّك تقول: يريد ولا يريد أو يكره، وهذا يحبّه وهذا يكرهه أو يبغضه، وهذا موفّق له وهذا خاذل، وهذا يشاؤه وهذا لم يشأه وهذا لطف به وهذا لم يلطف به، وهذا وليّه وهذا عدوّه، وليس قولك في مقابل أحدها نقصاً للآخر بخلاف الصفات الذاتية، وهي التي لا مقابل [لها] في الوجود فلا يوصف بهما، بل بواحد مثل العلم، فليس في الوجود مالا يعلمه الله، فلا تقول: يعلمه ولا يعلمه، وكذا في القدرة، فلا تقول: قادر عليه وعاجز عن آخر، أو غير قادر علىٰ أمر آخر، ولا مقابل لها بوجه، لا النفي المحض ولا الممتنع الذاتي.

وقول الملّا بأنّ النفي المحض أو المستحيل الذاتي مقابل للوجوب، غلط ظاهر، كما أوضحناه في مواضع.

فلا يجوز لك: أنّ الله عالم وجاهل، وقادر وعاجز، أو [عزّة][3] وذلّة، وحياة وموت، ونور وظلمة، ونحوها، بخلاف صفات الفعل فنقول: له رضا وسخط، وموالاة ومعاداة، ومشيئة وكراهة ونحوها، ما ذاك إلّا بالنظر إلىٰ أمرين، وكلّ غير فهو غير الذات، فليس هو

---

(١) و(٢) «الوافي» المجلّد ١، ص ٤٦١. (٣) في الاصل: «حكمة».

بالنظر إلىٰ الذات نفسها، لتعاليها عن الأغيار، فهي صفات فعل، وليس إلّا الله وفعله ومفعوله.

قال الله تعالىٰ: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ﴾[1] ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾[2]، ﴿وَلَكِنْ كَرِهَ اللهُ انبِعَاثَهُمْ﴾[3]، وقوله ﴿سَخِطَ اللهُ عَلَيْهِمْ﴾[4] ﴿وَلا يَرضَىٰ لِعِبادِهِ الكُفرَ وَإِنْ تَشكُرُوا يَرضَهُ لَكُمْ﴾[5] ﴿اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَىٰ النُّور وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ﴾ الآية[6] ﴿فَإِنَّ اللهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ﴾[7]، وفي الأدعية: (اللهمّ ارضَ عنّي، ولا تسخط عليَّ وتَوَلّني ولا تعادني، ووسّع عليَّ ولا تقتّر)[8]، وأمثاله كثير في الأدعية والقرآن، بخلافه في مثل العلم والقدرة والحياة.

ومن ذلك أيضاً أنه خالق، فيقال: إنّه خلق كذا ولم يخلق كذا، فعلم من ذلك أنه ليس خالقاً بذاته، بل بفعله، فليست صفة ذاتية، بل فعلية، لوصفه بها وبضدّها الوجودي، ولا تقول: نسبته بينه والذات حتىٰ يكون تعالىٰ خالقاً بذاته، إذ لا مناسبة ورابطة، وليس مع الذات غيرها، لا معلوم ولا مجهول، فلا يُجعل له اسم أو ذكر بوجه، فيكون الذكر والأسماء عند الخلق وبذكرهم له، فلو كان بالذات لزم فيها التغيّر والانقلاب.

وأيضاً قبل خلقه الخلق إنّ سمّي خالقاً تحقّق الاسم قبله، وهو محال، فالخلق بمعنىٰ الإحداث والإيجاد لا بمجرّد التسمية، وإن كانت التسمية بعد الخلق فإنّ حدوثها فيه بسببه، فهي صفة فعل، وإن كان حدوثها للذات بسببه، يلزم حصول صفة للذات بعد الخلق، أو معه لم يكن له قبل، فيعود له كمال من خلقه، ويلزم فقده له قبل.

والله لم يتغيّر بخلقه الخلق، ولا يلزم كون الذات ناقصة أو عاجزة إذا قلنا: إنّه فاعل بفعله، لا بذاته؛ لأنه لا مراعاة وذكر لهما في مقام الذات، وهذا فرع ذكر معها، معلوم أو مجهول، وليس كذلك.

وأيضاً لو كان خالقاً بذاته لزم دائماً أن [يكون][9] كذلك، فالخلق أزلي، وإذا قلت: غير

---

(١) «الفتح» الآية: ١٨.
(٢) «فاطر» الآية: ٨.
(٣) «التوبة» الآية: ٤٦.
(٤) «المائدة» الآية: ٨٠.
(٥) «الزمر» الآية: ٧.
(٦) «البقرة» الآية: ٢٥٧.
(٧) «البقرة» الآية: ٩٨.
(٨) «بحار الأنوار» ج ٩٦، ص ١٩٩، ح ١٧، نحوه.
(٩) في الأصل: لا.

خالق لكذا يكون إبطالاً [...][1] وانقلاباً للذات، وحدث التغيير فيها وليس كـذلك، فـدلّ علىٰ أنها صفة فعل، ولا تقول في معنىٰ الخالقية إذ لا مخلوق بكلّ اعتبار، فهو مقام آخر لا يجري فيه ذلك، ويخرج عن هذه القاعدة، وهو عين الذات.

ومن هذا يتّضح بطلان ما قاله الملّا والكاشاني وجماعة من أهل التصوّف، ومَن تبعهم جهلاً، من أنه تعالىٰ خالق، وأثبتوا المناسبة بين الذات والمفعول ـ سبحانه جلّ وعلا ـ بل المناسبة | بين | المفعول والفعل، فتبصّر فهي تنفعك في حلّ أقفال عضال، تاهَ كثير مـن العقول بسببها، وليس من يفعل بفعله، [ففاعلية بفعله] ناقصاً، [بل من يفعل بذاته].

الوجه الثاني: قوله*: «ولا يجوز أن يقال: يقدر»... إلىٰ آخره، يجوز كونه – من بيان الوجه الأول من عدم وصفه بالضدّين – وجهاً آخر للبيان، من جـهة عـدم تـعلّق القـدرة بالذاتية بخلافه بالفعلية، فنقول: أراد كذا ولم يرد كذا، وفعل كذا ولم يفعل كذا، ولا تتعلّق الإرادة بصفات الذات، لأنها تحدثه بالذات، فهي فعلها خلقها بنفسها، وتـقول: يـقدر أن يعاقب الكلّ أو البعض أو يثيب كذلك، وإن كان بعض الشقوق لا يقع في الكون، ويبقىٰ في القدرة الإمكانية المخلوقة بالذات، لسبق الوعد ومنافاة الحكمة وسبق المشيئة، وكذا في الإماتة والإحياء والهدي والإضلال، وسائر صفات الفعل.

ويوجد اختلاف هنا في بعض النسخ، ففي بعض ـ في بعض الفـقرات الثـانية بـدل: «يقدر أن لا يكون»: «لا يقدر أن يكون»، وفي بعضها: «لا يقدر أن لا يكون»، والمراد واحد، فتأمّل.

ولك أن تجعل قوله: «ولا يجوز أيضاً أن يقال: أراد أن يكون ربّا»... إلىٰ آخره، وجهاً آخر.

الوجه الثالث: قوله: «وصفات الذات تنفى عنه بكلّ صفة»... إلىٰ آخـره، يـعني: أنّ صفات الذات تنفي بثبوتها ضدّها عنه تعالىٰ، بخلاف صفات الفعل، لإثباتك الضدّين له، فبقولك: (عالم) نفيت الجهلَ، و(القادر) | نفيتَ | العجز، بخلاف الإرادة والرضا.

وما ذكرناه من جعل كلامه وجوهاً إنّما هو بوجه، وإلّا ففي الحقيقة واحـد مـفصّل،

---

(١) بياض في الأصل.

(*) أي قول الكليني مصنّف الكافي، الذي تقدّم.

وقولنا بالضدّ لصفة الذات إنّما هو بحسب التعبير والدلالة عليه، لا بحسب الذات وصفاتها التي هي هي، فلا ضدّ لها بوجه، لا محقّقاً ولا مقدّراً، فإنّه ليس في الذات معلوم ولا مجهول ولا غير بوجه، فلا منافٍ ومواف، فتدبّر.

ومن قول المتصوّف الملّا الشيرازي وخبطه في الصفات ـ حتىٰ لم يفرّق فيه بين الذاتية وغيره، وجعل الله كل الوجود وكذا علمه، فعلمه ذاته، وهو ذو نسبة وإضافة، وقائم بها الحوادث من وجه، وهي عين العلوم الجزئية والمعلومات، وبوجه إشراقي ـ ما قاله في شرح الحديث، بعد كلام بيّن فيه لفظ العبارة السابقة خاصّة.

ثم قال: « **تنبيه عرشي:** وممّا يجب أن يعلم أنّ من الصفات ما يشمل الذات والفعل والإضافة، كالعلم مثلاً، فإنّ من علمه ماهو عين ذاته كعلمه الإجمالي، ومنه ماهو عين فعله، كعلمه التفصيلي بهويّات الأشياء الموجودة عنده، ومنه ماهو إضافة إشراقية علمية لذوات الأشياء، إذ الحقّ يعلم الأشياء بعين ما يعلم به ذاته لا بأمر آخر.

والعلم حقيقة واحدة لها مراتب إجمال وتفصيل، فكونه عين ذاته تعالىٰ لا ينافي كونه صفة ذات إضافة في بعض الأشياء، وإضافة محضة في بعضها، وصورة حادثة في بعضها، فكلّ صفة يكون حالها كذلك كانت من صفات الذات والفعل جميعاً، فكان الذي منها في الذات حكمه حكم تلك الصفات الذاتية من أنها لا ضدّ لها في الوجود، ولا ندّ ولا شبه ولا حد ولا برهان عليها، وسائر أحكام الذات الإلهية، لأنها موجودة بذلك الوجود الواجبي الأحدي، والذي منها في الأفعال، كان حكمه حكم صفاتها، من قبول التضادّ والحدوث والزوال وغير ذلك، وبالجملة: يكون في القديم قديماً وفي الحادث حادثاً، وكثير من الناس لمّا نظروا في بعض الصفات، ورأوا فيها آثار الحدوث، حكموا بأنه تعالىٰ محل الصفات الحادثة، وضلّوا ضلالاً بعيداً، وذلك لقصور فهمهم عن إدراك الوحدة الجمعية في الوجود وصفاته الكمالية»[1].

أقول: قوله وقول هذا البعض باطل، وقد جمعه قوله وزيادة، ومراده ثبوت الأشياء في الأزل وأنه نفسها بحسب الوجود، وهو كلّ الوجود، وظاهر بذاته فيقوم به الحدوث وصفات الإمكان، بحسب ظهوره الذاتي، لا بأحدية ذاته، وهذا كفر ظاهر كما سبق ويأتي، وظاهره وظهوره أغنىٰ عن بيان فساده.

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٢٣١ - ٢٣٣، صححناه علىٰ المصدر.

قال: «إذا عرفت هذا فنقول: إنّ إرادة الله ومشيئته يمكن أخذها واعتبارها علىٰ وجه تكون من صفات الذات والفعل جميعاً، ويكون في القديم قديماً وفي الحادث حادثاً، كالعلم الإجمالي والتفصيلي، وتكون الإرادات الفعلية تفاصيلَ للإرادة الذاتية الإجمالية، ولعل الذي وقع في هذا الحديث وغيره، من أنّ المشيئة حادثة، وأنّ الإرادة الذاتية الإجمالية من صفات الفعل، إنّما وقع بحسب مرتبتها التفصيلية، الواردة في الآيات القرآنية، أو بحسب ما يصل إليه فهم الجمهور، كما أومأنا إليه»[1].

أقول: عرفت بطلانه ممّا سبق، وأنه مفرّع علىٰ أصل مجتثّ، فلا يمكن كون المشيئة أو الإرادة صفة ذاتية بوجه، وإلّا نافىٰ محكمات النصّ والكتاب وصريحَ الأدلّة العقلية، كما سبق متفرّقاً، ومفاسد القول بالعينية فيهما كثيرة، وكون صفة هي ذاتية وتفصيلية وإجمالية وحادثة يلحقها صفات الحدوث بغير منافاة، بل هي كالوحدة الجمعية ـ وكما قال في الوجود المطلق، كما سيأتي نقل عبارته ـ كلام ساقط لا يعقله قائله، وجمع بين الحدوث والقدم وإثبات ثالث غير الله وخلقه، وقول [بـ] وحدة الوجود، بل الموجود، إلىٰ غير ذلك من المفاسد. وما وقع في الآي والنصوص عرفت أنه الإرادة من غير تقسيم، بل (مَن زعم أنّ الله لم يزل مريداً فليس بموحّد)[2]، فمَن قال بهذا القول فليس بموحّد.

ومن هفوات محمد صادق ما قاله في الشرح، بعد نقله الكلام السابق، قال: «صفة الشيء ما يقوم به، لازماً كان أو مفارقاً، قديماً كان أو حادثاً، فما قاله عليه السلام من الفرق بقوله: صفة الذات، مالا يكون لها في الوجود نقيض، وصفة الفعل ما يكون لها ذلك، فهو بمجرّد الاصطلاح، وأن لا يمكن أن يقال للعلم والقدرة: صفة فعل، لأنها من أفعال الله تعالىٰ، بالنسبة إلىٰ المعلومات والمقدورات، اللتين هما ما سواه تعالىٰ، ويقال للرضا مثلاً: إنّه صفة الذات، لأنه يحدث من ذات الله تعالىٰ».

أقول: كلّه ضلال، وما ذكره في الصفة وإن سلّم فهو في الحادث، لا في القديم، واستحالته في القديم بديهي من وجوه ظاهرة، لكنّه يُثبت للذات القدسية لوازم كأستاذه،

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٢٣٤، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «التوحيد» ص٣٣٨، ح ٥، بتفاوت.

وأقلّها عنده صور الأسماء والأعيان الثابتة القديمة، وليس ما ذكره مجرّد اصطلاح، بل برهاني حكمي، والنصوص دالّة عليه، كما عرفت بيان بعضه، ولا يمكن أن يقال في العلم الذاتي: إنّه صفة فعل، [وكلام][1] أستاذه السابق باطل، والفعلي من صفة فعل ليس بالذاتي، وهو نفس المعلوم، والمعدوم المطلق لا شيء، ولا هو معلوم، قال الله: ﴿أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لا يَعْلَمُ فِي الأَرْضِ أَمْ بِظَاهِرٍ مِنَ القَوْلِ﴾ الآية[2]، وليس الرضا صفة ذات، وحدوثه مع الذات بتجلٍّ فعلي، كسائر صفات الذات، لا [بتجريه] أو تجلٍّ ذاتي.

قال: «ثمّ قد مرّ أنّ المشيئة عبارة عن كون الذات المقدّس مستلزمة لوجود المخلوق، والذات مع الاستلزام مخلوق، لأنّ الشيء مع غيره غير نفسه، وكلّ مخلوق حادث بالحدوث الذاتي، فالمشيئة محدثة، وإذا اعتبر أنّ الاستلزام مرجّح لوجود المعلول علىٰ عدمه فهو إرادة».

أقول: ردّه ظاهر من الردّ علىٰ أستاذه وغيره.

قال: «وقال: جملة القول في صفات الذات وصفات الفعل: أنّ كلّ شيئين وصفت الله بهما، وكانا جميعاً في الوجود، فذلك صفة فعل، يعني كل صفة يكون لها نقيض، ويمكن أن يوصف الله بهما جميعاً، ويصطلح أنها صفة فعل، فقولك: «لا يريد»، ناقَض «يريد»، وكلّ منهما يوجد في الله تعالىٰ».

أقول: ليس بحسب الإمكان، بل بحسب الفعل، وليس هو مجرّد اصطلاح، بل حقّ حكمي ونقلي، لتعاليه عن النقيضين والغير وجهة الكثرة، ولغير ذلك.

قال: «وإذا كان صفة لا يوصف الله بنقيضه، بل يوصف بها فقط، فهي صفة الذات كالعلم والقدرة، فلا يمكن أن يقال: الله لا يعلم ولا يقدر، لأنّ العلم والقدرة يمكن أن يتعلّقا بالمعدومات، من حيث إنّها معدومات، فيمكن أن يوجد لها نقيض، وكذا سائر الصفات الأزلية، لما يوصف الله بنقائضها، كوجود الله وعلمه بذاته وحياته، فإنّ النقيض ليس لكلٍّ منها، فكلّ منها صفة الذات، فالمحبّة والبغض والموالاة والمعاداة والرضا والسخط، ونحوها من صفات الفعل، وقس علىٰ هذا سائر الصفات».

أقول: ليس لعلمه الذاتي نقيض ولا فرضاً، وإلّا كان للذات، وكان مبدأً لغيره، وقامت فيه

---

(١) في الأصل: «كلام و».

(٢) «الرعد» الآية: ٣٣.

بعض حدود الإمكان، مع أنه أوجد التضادّ فكيف تجري فيه؟

بل هو دليل علىٰ أنه لا ضدّ له، فلا يكون له حتىٰ فرضاً، وليس في علمه إن كان، والمعدوم ما كان كوناً لا إمكاناً معلوم له جزماً، إمكاناً أو كوناً، إن أمكن الكون له، والمستحيل الذاتي ليس شيئاً مطلقاً، وليس بمعلوم، ولا يدخل في التقسيم، ولا في الغرض.

وكلام المتكلّم هنا وأهل النظر خطأ، كما سبق ويأتي، فكلامه في الصفات الأزلية ظاهر ميله عن الحقّ، ولا نقيض لها مطلقاً بكلّ وجه.

قال: وكلّ صفة من حيث إنّها مفهوم زائد علىٰ الذات الصرفة غير الذات، وغير الذات ممكن وحادث، ومن حيث إنّها عين الذات واجب وقديم، وعبارات الحديث ظاهرة».

أقول: صفة الذات لا مفهوم لها، ولا تكون مبدأ اشتقاق له، ولا يشملها وغيرها، ومفاهيم العلم وسائر الصفات حادثة، في مقام العبارة والتعبير، واشتقاقها من فعله، ومردّها لآثار الصنع وصفة الدلالة الحادثة في المصنوع، فليس لها حيثيّتان وجهتان، لكن عنده الصفات عين الذات خارجاً، وغيرها اعتباراً، ويجري عليها المفهوم وأحكامه، وهو ضلال ظاهر.

قال: «لم يمكن أن يقال: صفة الذات في الحقيقة ما يكون للذات، من حيث هي هي، سواء وجد المخلوق أو لم يوجد، وهو العلم بذاته وما يرادفه، كالنور والوجود والحياة، وصفة الفعل ما يوجد مع الفعل، فإن كان الفعل قديماً فالصفة قديمة، وإن كان حادثاً فالصفة حادثة، وهذا معنىٰ آخر غير المعنىٰ المصطلح عليه في صفات الذات والفعل».

أقول: لا خفاء في أن خطرات نفس المتصوّف أوهام شيطانية وشبهات ظلمانية، فصفة الذات، وإن كانت هي الذات من غير توقّف علىٰ وجود آخر حتىٰ اعتباراً ـ إذ لا ذكر لغير الذات مع الذات بوجه أصلاً ـ فليس إلّا الذات، والصفة ذات والذات صفة، ولا اعتبار لها ـ بوجه ـ ومناسبة مع الغير، لا قبل حدوثه ولا معه ولا بعده، لأنه ظهور، وأينَهُ والذات؟ وظهور العالي دون ذاته وهو نفس السافل، لنصّ: **(تجلّىٰ لها بها، وبها امتنع منها)**[1] وغيره، كما سبق ويأتي، لكنّه ليس العلم بذاته خاصّة، وكذا بكلّ شيء، هو عالم به بنفس ذاته بغير

---

(١) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٨٥.

مغايرة، لكنّه ليس في الأزل معه، ولا اعتباراً، بل في كلّ أمكنة إمكانه وحدود أكوانه، بغير نزول ذاتي، وكذا تقسيمه في صفة الفعل، بأنها قديمة، إن كان الفعل قديماً فلا يكون قديماً، وكذا صفة الفعل لا تكون قديمة، فهذا متّضح البطلان، فدع شبهة الحيران، وتعالىٰ عمّا يصفه الجاهلون والملحدون في أسمائه.

قال الصدوق: «لنا: بنفي كلّ صفة ذاتية ضدّها هنا، بالحياة الموت، وبالعلم الجهل، وبالسمع الصمّ، وبالقدرة العجز، وعدد صفات، ولو لم يفعل ذلك أثبتنا معه غيره أزلاً، فلمّا أثبتنا بكلّ واحدة نفي الضدّ ثبت أنّ الله لم يزل واحداً لا شيء معه، وليست المشيئة والإرادة والرضا وما يشبهها من صفات الفعل كذلك، فلا يجوز أن تقول: لم يزل الله مريداً شائياً، كما تقول: لم يزل الله عالماً قادراً»[1].

أقول: ظهر الفرق بما ذكره ظاهراً، لعدم صدق الضدّين، بخلاف القسم الثاني، وراجع ما سبق ويأتي في باب حدوث الأسماء.

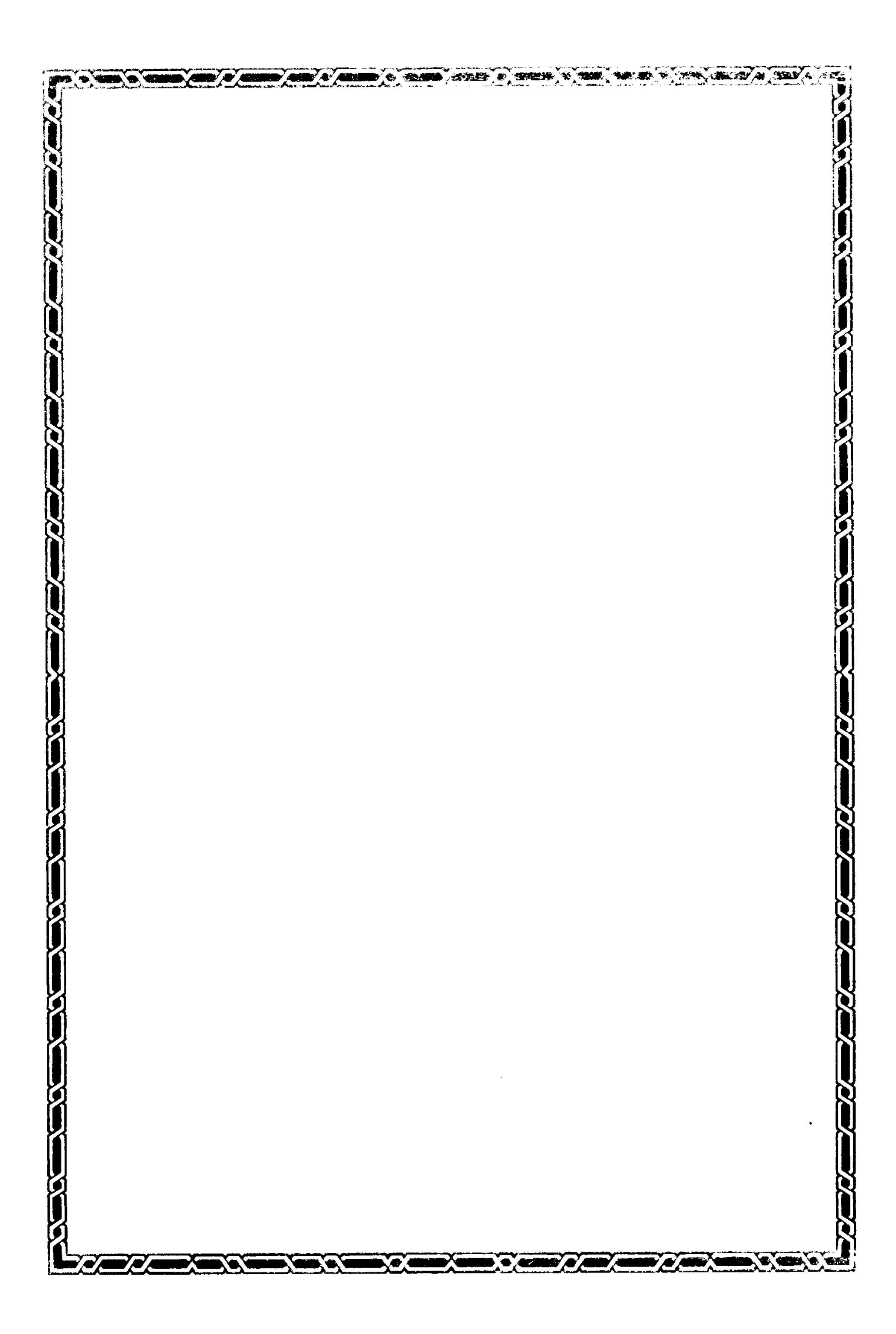
* * *

---

(١) «التوحيد» ص١٤٨، بتفاوت.

الباب الخامس عشر

حدوث الأسماء



أضواء حول الباب

أقول: هذا الباب الخامس عشر من كتاب التوحيد، وأحاديثه أربعة، والمقصود فيه بيان حدوث الأسماء، وأنه لا اختصاص لها باللفظي، ومن ذلك يعرف اشتقاقها، وأنّ مبدأها ليس الذات الساذج، واختلافها في الإحاطة، واختصاص كلّ اسم بمقام جمعي أو دونه.

وعالم الأسماء عالم فسيح حتىٰ الحرفي، فيجري فيه كلّ ما يجري في الذوات، علىٰ تناسبه ـ كما ستعرف بعضه إن شاء الله ـ ويجري الإبداع فيها [بحكم][1] الكلّية، ولو في نوع منها، بحسب جزئياته، وأول إبداعه الحروف ـ كما سبق ـ ومن الحُكم بحدوثها يُعلم بطلان ما قاله الملّا وأتباعه، من ثبوتها في الأزل مع الله، بحيث يكون لها وجود أحديّ جمعي في ذات الله ومعها، فإنّه ضلال بل كفر، كما سبق ويأتي.

والاسم ما دلّ علىٰ المسمّىٰ، وكلّما كانت دلالته أقوىٰ فهو بها أحقّ، ولهذا تفاضلت، وإن اشتركت في [الفضل][2]، وهذا دليل علىٰ الحدوث، ولمّا ـ أيضاً ـ اشتركت الأفعال مع الألفاظ في الدلالة، كانت أسماء أيضاً، بل الأفعال بالاسمية أولىٰ وأحق، لأنها أقوىٰ، فالأسماء اللفظية أسماء الأسماء.

---

(١) في الأصل: «محكم».

(٢) في الأصل: «المفضل».

وفي النص: (إنّما سُمّي عالماً لأنه وهب العلم للعلماء)[1]، وهذا فعل، والتسمية بـ «عالم» متأخّرة عن السبب ـ فهو بالاسمية أحق وأسبق وأولىٰ ـ فهي أسماء الأسماء، وأسماء أوّلية في مقامها ـ وكذا في القدرة ونحوها ـ فيكون مبدأ اشتقاقها الفعل، ولابدّ من المناسبة، ولا مناسبة بين الذات وغيرها، لا بموافاة ولا منافاة، فهي بين الفعل والمشاءات، فتكون الأصل ومحل الاشتقاق اسم، بل هو بالاسم أحقّ وأولىٰ.

ومن الظاهر، من أوّل أحاديث الباب وغيره، أنّ الاسم في عرف أهل البيت ـ وهو المعلوم من أحاديثهم ـ أنه لا اختصاص له باللفظي، بل يشمل الذوات والمعاني واللفظ.

وورد عنهم عليهم السلام في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَاءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾[2]: (نحن أسماء الله الحسنىٰ وأمثاله العليا)[3].

وفي الدعاء: (وبأسمائك التي ملأت أركان كل شيء)[4]، فتشمل الذوات وغيرها؛ لعموم (كلّ شيء) [لها][5].

ولوقوع التفاضل في الأسماء ـ وتعدّد الجهات بحسبها ـ وقع التفاوت والتفضيل في صفاته الفعلية وأسمائه ـ كما في بعض أدعية شهر رمضان[6] ـ وكلّها فيه مشتركة، لرجوعها إلىٰ أمره، ومبدأ اشتقاقها، ومحتِدها الوجودي، إنّما هو الشبح والمثال ـ بمعنىٰ المثَل، بالتحريك ـ الدالّ عليه، وهي الصفة المحدثة، الكلّية الدالّة، التي هي أعظم أسمائه وأعمها وأجمعها.

والاسم جهة تحديد، فلا يكون بحسب الذات نفسها، إذ لا اسم أو صفة لها، بحسب ذاتها الأحدية، فليس لها ملاحظة واعتبار مع الغير، لا باتّصال ولا بانفصال، ومدلوله بحسب المسمّىٰ رتبته الظاهرة، والصفة العنوانية والمناسبة بينها وسائر الأسماء، ويكون هو الاسم الأتمّ والكلمة التامة، ولا يكون حرفها ملفوظاً مجسّماً، كما يدل عليه أوّل أحاديث الباب، وكذا حديث: (أول ما تكلّم بكلمة)[7]...إلىٰ آخره.

---

(١) «علم اليقين» ج١ ص٧٣، وفيه: (هل سمي عالماً...).

(٢) «الأعراف» الآية: ١٨٠.

(٣) «تفسير العيّاشي» ج٢، ص٤٥، ح١١٩؛ «الكافي» ج١، ص١٤٤، ح٤؛ «تفسير الصافي» ج٢، ص٢٥٥، وفيهم: (نحن والله الأسماء الحسنىٰ...).

(٤) «مصباح المتهجّد» ص٧٧٥.

(٥) في الأصل: «له».

(٦) «البلد الأمين» ص٢٠١.

(٧) «بحار الأنوار» ج٥٤، ص١٩٢، ح١٣٨، وفيه: (ثم تكلّم بكلمة...).

ويكون هذا الاسم أقرب الأسماء وأجمعها، وما سواه في حيطه ووجوه منه، وهو حجاب ـ لها ـ كلّي، وحجابه الأعظم الذي به احتجب عن غيره وبه ظهر؛ لأنّ حجابه ليس لغيره، بل يجتمع النقيضان فيه بجهة واحدة، فيجتمعان ويرتفعان، وهذا في صفة الفعل، بخلاف غيره من الممكنات، وبه ملأ السماء والأرض، وفي دعاء رجب: (**فبهم ملأت سماءك وأرضك، حتىٰ ظهر أن لا إلٰه إلّا أنت**)[١] فبهذا الاسم: المعرفة والتعريف؛ لأنه ألقىٰ في هويّته مثاله الدالّ عليه، فأظهر منه أفعاله، وورد: (**بك أُثيب وبك أُعاقب**)[٢] وبهم سبّحه المسبّحون وقدّسوه[٣]، ومثله كثير.

وهذا الاسم هو سرّ فعله، وأمره الظاهر بالمفعول، ومعلوم أنّ الصورة والإرادة غيب في ظهور ذيها والمراد.

وممّا يدلّ علىٰ إطلاقه علىٰ الذوات قول الله: ﴿**فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ**﴾[٤]، وعنهم[٥] عليهم السلام أنهم هم عليهم السلام، وكذا ما ورد في تفسير[٦] قوله تعالىٰ: ﴿**وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ**﴾[٧]، وورد في قوله تعالىٰ: ﴿**وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ**﴾[٨]: أنه الإمام[٩].

أ/وعن أبي جعفر عليه السلام: (**قال أمير المؤمنين عليه السلام: إنّ الله تبارك وتعالىٰ أحد واحد تفرّد في وحدانيّته، ثمّ تكلّم بكلمةٍ فصارت نوراً، ثمّ خلق من ذلك النور محمّداً صلى الله عليه وآله وخلقني وذرّيتي، ثمّ تكلّم بكلمة فصارت روحاً، فأسكنه الله في ذلك النور، وأسكنه في أبداننا، فنحن روح الله، وكلماته، فبنا احتج علىٰ خلقه**) الحديث[١٠].

أقول: ولا شبهة ولا شكّ في إطلاق الكلمة والاسم علىٰ الذوات، وكذا الحروف

---

(١) «مصباح المتهجّد» ص ٧٤٠. (٢) «غوالي اللآلئ» ج ٤، ص ١٠٠، ح ١٤٢.
(٣) «بحار الأنوار» ج ٢٥، ص ١٨، ح ٣١، أخذ معناه.
(٤) «البقرة» الآية: ٣٧.
(٥) «الخصال» ج ١، ص ٢٧٠، ح ٢؛ «معاني الأخبار» ص ٢٥، ح ١، ٢، أخذ معناه.
(٦) «الاختصاص» ضمن «مؤلفات الشيخ المفيد» ج ١٢، ص ٩٤.
(٧) «لقمان» الآية: ٢٧. (٨) «القصص» الآية: ٥١.
(٩) «تفسير علي بن إبراهيم» ج ٢، ص ١٤١، بتفاوت.
(١٠) «بحار الأنوار» ج ٥٣، ص ٤٦، ح ٢٠، صححناه علىٰ المصدر.

[اللفظية علىٰ أجزاء][1] الذوات ولو تعدّدت في مقامات الوجود، وهي منها كالجزئي من الكلّي، ولا يخصّ بما هو كالجزء من الكلّ، أو بالأجزاء الداخلة في حقيقة المركّب، وإن كان الأخير الأكثر.

وأصل دوران الحروف الكونية والرقمية علىٰ ثمانية وعشرين حرفاً، بحسب التقييد الوجودي ـ وهذا هو الأكثر دوراناً وظهوراً ـ أو قل: تسعة وعشرون، بملاحظة ظهور الواحد في الصيغ المتعدّدة، أو قل: ثلاثة وثلاثون، بإضافة حروف الكلمة الوجودية الأوّلية، والاسم الأتمّ الأول السابق، ويعبّر عن هذه بـ«المراتب»، ولا حروف لها [تسرد] مع غيرها، ولكون الاسم غيباً مخفيّاً في غيره، لأنه أمره وفعله.

ويقابل الثمانية والعشرين |حرفاً| ثمانية وعشرون اسماً، |لـ|كلّ واحد حرف من الحروف الفعلية، ومرجعها للكلمة الفعلية، واشتقاقها من المعاني.

وأوّلها الألف: يقابلها البديع، ثمّ الباعث للباء، ثمّ الباطن، والآخر، والظاهر، والحكيم، والمحكم، والمحيط، والشكور، والغني، والمقتدر، والرب، والعليم، والقاهر، والنور، والمصوّر، والمحصي، والمبين، والقابض، والباسط، والمحيي، والمميت، والعزيز، والرزّاق، والمُذلّ، والقوي، واللطيف، والجامع، ورفيع الدرجات.

ويطابقها في الحقائق الكونية، وقوس إدبار العقل، ومحلّ الأنوار: ثمانيةٌ وعشرون، |حرفاً|، تسمّىٰ: حروف عقل الكلّ، ونفس الكلّ، وطبيعة الكلّ، وجوهر الهباء، وشكل الكلّ، وجسم الكلّ، والعرش، والكرسي، وفلك البروج، وفلك المنازل، وفلك زحل إلىٰ القمر*، ثم الكرات الأربع**، ثم الجماد، [ثم الحيوان][2] ثمّ النبات، ثم الحيوان، [ثم الملك][3] ثمّ الجنّ، ثم الإنسان، ثمّ الجامع***.

والحروف الرقمية علىٰ هذا الترتيب، وكلّ اسم يقابله واحد علىٰ الترتيب، وهذا الوجه هو الأعلىٰ، وهي صفات وأسماء وأفعال، فلها ضدّ: وهي وجهها الأسفل، وممّا أُلقي في

---

(١) في الأصل: «علىٰ اللفظية واجزاء».

(*) أي فلك زحل ثم فلك المشتري ثم المريخ ثم الشمس ثم الزهرة ثم عطارد ثم القمر.

(**) أي كرة النار، الهواء، الماء، والأرضين السبع. (٢) الظاهر زائدة، وهي من سهو الناسخ.

(٣) ساقطة من الأصل أثبتناها من «هدي العقول» ج ٤، باب النهي عن الجسم والصورة.

(***) أي الإنسان الكامل.

هويّتها، وقوس إدبار الجهل وإقباله، ومراتب أسماء السوء، والدعوة الباطلة، واليد الشمال، والحروف الظلمانية، وبهذه الحروف يقع الفرق؛ إذ بمعرفتها تُجتنب، ولا يقع إشكال ـ وكذا بالأول النورانية ـ وكلّ شيء مركّب منهما، إمّا إمكان أو كون، ومدار [الـ] تركيب على القوسين، لكن الأشياء تختلف في الأغلبية، حتى أنّ في بعض ـ بسببه ـ لا ترى لبعض ذكر فيه، كأفراد الإنسان والعناصر.

وبيان ما يقابل تلك الأسماء بالضدّ في الأسماء والذوات والحروف، فالأول جهل الكلّ في الذوات المجتثّة، والاسم الذي تحمله الظاهر منه أفعاله أشطن الشياطين، الأول أو الاسم المرئي له ـ الظاهر منه آثار الطغيان ـ: المرتاب، وألِفه الرقمي المعكوس، وهو بإزائه في التدوين. والثرى والاسم المرئي له من ظلمة الوهم: المتوهّم، وله الباء المنكوسة، ثم الطمطام وله: المجتثّ، وحرفه الجيم المنكوسة، ثمّ [النار][1] وله اسم: الأسفل، والدال المنكوسة، والرايح العقيم وله: المخيّل، والهاء االمنكوسة، والبحر الأُجاج واسم: العابث، والواو المنكوسة، والحوت واسم: المختال، والزاء المنكوسة، والثور واسم: الكفور، [ثمّ][2] الصخرة واسم: الفقر، وباقي حروف الهجاء ـ على الترتيب ـ بالعكس.

والملك الحامل [للأرضيين] والاسم: العاجز، وأرض الشقاوة واسم: المفسد، وأرض الإلحاد واسم: الجهوان، وأرض الطغيان وله: المهين، وأرض الشهوة وله: الظلمة، وأرض الطبع وله: المهمل، وأرض العادات واسمه: الناسي، وأرض الممات وله: المنكر، وكمثل الكلب وله: الممسوخ، والسموم وله: الميت، والماء الأُجاج وله: المبطل، والأرض السبخة وله: المنكد، والحجارة والحديد وله: الدليل، والنبات المرّ وله: الحارم، والمسوخ وله: الفاسق، والشياطين وله: الضعيف، وشياطين الجن وله: الغليظ، وشياطين الإنس وله: الناقص، وإبليس وأسفل سافلين له: [ ] وحرفه آخر الحروف الغير المنكوسة.

والحروف اللفظية طبق المعنوية والكونية، فتصدر الأفعال منها كما تصدر من الذوات وذكر العلماء عدّة خواصّ وتصاريف وأشكال، لهذه الحروف الثمانية والعشرين، يطول بيانها هنا، ولا يناسب المقام.

---

(١) في الأصل: «النيران».

(٢) في الأصل: «واسم».

واعلم أنّ هذا الصادر الأول ـ وهو الاسم الكلّي كما ستعرف صفاته، بحسب مصدوقه الذاتي ـ مجرّد عن الحدود والقيود، فلا له كيف وكمّ واقتران وافتراق، بحسب وجوده، [فجميع][1] النسب والإضافات ـ والكمّ والكيف ـ خلقت به، فلا تجري عليه، كما سيأتي في المجلّد اللاحق، وهذا بحسب |الجهة| العليا من المشيئة، فإنّ لها جهات ثلاث: أمراً فاعلياً، ومفعولياً، وبجهته لغيره، وبه تلحقه الحدود والنسب والإضافات.

تنبيه: في أنّ أسماءه صفات محدثة

أسماؤه تعالىٰ ـ سواء أُخذت بحسب اللفظ، أو المفهوم العام أو المصدوق بجهة الموضوعية أو الاشتقاق ومبدئه ـ كلّها حادثة، ليست في مقام الذات، ولا مشتقّة منها، ولا صادقة عليها إحاطةً، بل دالّة وأثر، والدليل والأثر دون المدلول، ولا تحقّق له في مقامه مثل مذكور وخالق وعالم وقادر ومريد ومعلوم ونحوها، فإنّما هو بملاحظة الخلق وتنزيهه، بما عرف في مقامات الوجود، لا بحسب ذاته قبل الخلق، وهو علىٰ ما كان، فليس هو بحسبها معلوماً ولا مجهولاً، ولا بذي صفة أو اسم.

وكلّ اسم له نسبة أو ارتباط، أو ذكر مذكور، فإنّما هو مع الخلق، وبعده، مردّها إلىٰ فعله، لا ذاته، وهي دالّة عليه لمّا تعلّق فعله بالمفعولات، ولكن ظهور الذات يغيب الصفة في الملاحظة، فنقول: «عالم»، وهذه الذات، والمغيبة مثالها ـ بالتحريك ـ وآيتها العظمىٰ، وجهة المسمّىٰ الظاهرة، إلىٰ الذات الأحدية، ومعلوم حدوثها حينئذٍ.

وفي خطبة الرضا: (**أسماؤه تعبير، وأفعاله تفهيم، وذاته حقيقة، وكنهه تفرق بينه وبين خلقه، وغيوره تحديد لما سواه**)[2].

ولا يكون أيضاً الاسم عين الذات، |بل| غيرها، مغايرة صفة لا مغايرة عزلة، فلا يكون لها تحقّق في الأزل، ولا سمّي بها فيه.

وأيضاً الصفات والأسماء دالّة، والدليل دليل بما أُلقي في الهويات، وبه المعرفة والتعريف، فكلّ صفة أو اسم ندركه ـ أو نعرفه به ونلاحظه ـ صفات محدثة، أحدثها الله تعالىٰ، نعرفه بها بتعريفه في أنفسنا ذلك، فـ«فاعل» مشتقّ من الفعل بجهة الفاعلية، وهو

---

(١) في الأصل: «لجميع».

(٢) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٥١، ح٥١، صححناه علىٰ المصدر.

دالّ علىٰ ذات فاعلة، وكذا مبدأ اشتقاق «عالم» من العلم، مستندة إلىٰ العالمية الحاصلة من الفعل، كما أنّ «قائم» منسوب، واسم الفاعلية القيام، واعتبر ذلك بالأشعّة وشعلة السراج الجوّالة ونفس السراج، أو قل: الكلام وفعل المتكلّم.

وأمّا العلم الذاتي، والفاعلية الذاتية والخالقية ـ اذ لا مخلوق مطلقاً ولا معلوم مطلقاً، ولا مفعول مطلقاً ـ فلا اسم [لها][1]، ولا يعبّر عنها بعبارة، ولا يصدق عليها ـ بحسبها ـ فاعل للفعل، ولا لا فاعل، نعم، فاعل لها في مقام حدوثها، والمفعول مع الفعل، فكان فاعلاً بالفعل.

ولا للذات لوازم مطلقاً، كما زعمه الملّا في كتابه الكبير[2] وغيره[3]، وهو ضلال ظاهر، ولمّا تاه كثير من أهل النظر والكلام ـ وقالوا بأنّ مبدأ اشتقاق الأسماء و[الصفات][4] الذات. ومفاهيمها صادقة عليها، وهي نفس الذات، والمسمّىٰ بوجه وإن غايرتها بوجه آخر ـ ضلّوا الطريق ووقعوا في المضيق، فضلّوا في كثير من أحكام الصفات والوجود، وممّا سبق يظهر [لك][5] كثرة أسمائه تعالىٰ وعمومها للأشياء، واختلفت في الإحاطة ومرجعها إلىٰ الاسم الأتمّ الأعظم الكلّي الأوّلي.

وبعضهم يجعل المفاهيم عامّة، مشتركاً فيها الوجوب والإمكان، وهو ضلال، والملّا الشيرازي والكاشاني ـ صهره ـ وأشباههم خبطوا في الأسماء خبط ضلال، كما في غيره.

قال الملّا في أسرار الآيات: «قاعدة في تحقيق أسمائه» ثمّ قال ـ بعد كلام يرجع حاصله إلىٰ اعتبار الاسم في الممكن، وأنه يطلق علىٰ الملفوظ والمفهوم المحمول، وغيره ـ ما لفظه: «واعلم أنّ عالم الربوبية عظيم الفسحة جدّاً، فيه جميع ما في عالم الإمكان علىٰ وجه أعلىٰ وأشرف، مع ما يزيد عليها ممّا استأثره الله بعلمه، ومَن لم يكن عنده علم الأسماء، تعذّر عليه إثبات عالميّته تعالىٰ بجميع الموجودات، لأنها بحسب وجوداتها الخاصة متأخّرة عن مرتبة ذاته تعالىٰ، مع أنه تعالىٰ عالم بجميعها، علماً مقدّماً علىٰ وجوداتها الإمكانية، فلو لم تكن الممكنات ـ علىٰ كثرتها وتفصيلها ـ موجودة بوجود واحد في مرتبة الذات الأحدية، لم يكن علمه تعالىٰ بخصوصيّاتها وماهياتها مقدّماً عليها ثابتاً له قبل وجودها».

---

(١) في الأصل: «لا».

(٢) «الأسفار الأربعة» ج ٢، ص ٣٨٨.

(٣) «مفاتيح الغيب» ص ٣٣١، ٣٣٥.

(٤) في الأصل: «صفات».

(٥) في الأصل: «له».

ثم قال، بعد كلام: «فإذا تقرّر ماذكرناه، فنقول: أسماء الله تعالىٰ بالحقيقة هي المحمولات العقلية المشتملة عليها ذاته الأحدية، لا يتعلّق بها جعل وتأثير، بل هي موجودة للجعل الثابت للذات، ولها أحكام ثابتة وآثار لازمة هي مظاهرها، وربّما يطلق عند العرفاء الاسم ويراد به المظهر؛ لأنه أيضاً فرد من معنىٰ ذلك الاسم»[1]... إلىٰ آخر كلامه.

أقول: مفاسده كثيرة: إثباته جميع ما في الإمكان في عالم الربوبية، وجعله عالماً فسيحاً، فإمّا هو كالفضاء الواسع الموهوم لتحقيق شيئيّته، بل يكون محقّقاً، أو يكون ذا ضمير ووهم، وتكون للأشياء وجود أزلاً، وتكون خارجة، لا ذات الله، وإلّا فلا صور وشيء معه ثابت، ولا من العالم، وتكون للذات لوازم وعلمه زائد، وصنعه العالم [يتحد وعلىٰ طرات] آخر، لكنه مفرّع منه علىٰ أنه تعالىٰ كلّ الوجود، وأنّ للأشياء ثبوتاً في ذاته وإن لم يغايره خارجاً.

وكذا قوله بعد بـ«أنّ أسماءه المحمولات العقلية»... إلىٰ آخره. فهي بعض أسمائه وفرع لغيرها، وهي الذوات، وذاته لم تشتمل علىٰ كثرة، ولا يكون مجمعاً لها، وعلىٰ قوله يكون الحمل عليها «حمل هو هو» كحمل الحيوانية والناطقية وغيرها، ممّا هو حقيقة الإنسان عليه، وكذا جعله لها لازمة لذاته، ولها أحكام، وهذا مفرّع منه علىٰ ثبوت الأعيان والحقائق قديماً، وأنها غير مجعولة، ولها لوازم ـ من سعادة وشقاوة وغيرها ـ هي مبادئ أفعالها الخارجية.

ودفعوا بذلك الإشكال الوارد في مبادئ السعادة والشقاوة، وأثبتوا بها العلم، كما سمعت من كلامه، وهو يبطل علمه وكونه عين ذاته، وأنه (عالم إذ لا معلوم) لا محقّق ولا مقّدر، إلىٰ غير ذلك من مفاسده التي لا تحصىٰ، وهو يبطل أسماءه، لبطلان ما بناها عليه، وقد ألحد في أسمائه، فتدبّر.

وقال الكاشاني في أنوار الحكمة، في الأسماء الحسنىٰ: «الاسم ما دلّ علىٰ الذات الموصوفة بصفة معينة».

ثمّ قال: «وقد يطلق الاسم علىٰ نفس الذات، باعتبار اتّصافها بالصفة، وعلىٰ هذا هو

---

(١) «أسرار الآيات» ص ٤٠ – ٤٣، صححناه علىٰ المصدر.

عين المسمّىٰ باعتبار الهوية والوجود، وإن كان غيره باعتبار المعنىٰ والمفهوم، وهذا كما أن صفاته عين ذاته المقدّسة، وغيرها بالاعتبارين، والأسماء الملفوظة بالإطلاق الثاني هي أسماء الأسماء»[١].

أقول: وقال في مبادئ الأسماء وصورها الأزلية، كقول أُستاذه معنىً، ولا خفاء لمفاسد كلامه، ومراده بالدلالة علىٰ الذات دلالة إحاطة، وهو باطل، وما يدلّ علىٰ الذات بجهة راجعة إلىٰ الجهة، فانّه جهة تقييد وتقييد جهة، ولا يكون الاسم عين المسمّىٰ وجوداً وغيره [ذاتاً][٢]، اعتباراً ومفهوماً، ومراده مراد أُستاذه، وهو يلزمه ما يلزمه.

وليست صفاته الذاتية غيره اعتباراً ومفهوماً، وإلّا لزم إمّا كون الذات كذلك وأنها مجمع كثرة ـ والواحد الحقيقي لا يكون بأحديّته مجمع كثرة، ولا تصدق عليه صدقاً أوّلياً، فلا تكون الوحدة عين الكثرة بوجه واحد، ومع التعدّد يلزم الكثرة، أو كذب الاعتبار والمفهوم، فالحكم بالتعدّد الاعتباري والمفهومي باطل، ولا يحكم علىٰ الذات بما يحكم به علىٰ غيرها من التعدّد المفهومي، ولا يقاس الذات بغيره، ولا يشبه غيره، لا بحسب الذات ولا الصفة، ولا بحال من الأحوال والإمكان.

وممّا يوضح فساد قوله هنا أنه في الكتاب المذكور، في بحث الأفعال والآثار، في بيان أنّ الأعيان غير مجعولة، ولها لوازم، فلا يرد اعتراض بـ«لِمَ جعل عين المهتدي مقتضية للاهتداء»[٣]، وكذا الشقاوة والضلال، ونقل كلام بعض المتصوّفة مستدلّاً به، وهو ابن عربي.

قال: «بل الأعيان صور الأسماء الإلٰهيّة ومظاهرها في العين، بل عين الأسماء والصفات القائمة بالذات القديمة، بل هي عين الذات من حيث الحقيقة، فهي باقية أزلاً وأبداً، لا يتعلّق الجعل والإيجاد بها، كما لا يتطرّق الفناء والعدم إليها»[٤].

أقول: مافيه من المفاسد ظاهرة ممّا سبق، من التأمّل، لما يقتضيه المذهب، فلنختصر الكلام معه اختصاراً، لوضوح فساده، وإن اعتقده مثله؛ لمّا ركن لابن عربي، ولوّن نفسه بكلامه، وكذا أُستاذه.

---

(١) «أنوار الحكمة» النسخة غير مرقّمة، مخطوط برقم ١٠٩٢٩.

(٢) في الأصل: «ذاته».

(٣) و(٢) «أنوار الحكمة» غير مرقّمة الصفحات، مخطوط برقم ١٠٩٢٩.

❑ الحديث رقم ﴿١﴾

قوله: ﴿عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنّ الله تبارك وتعالىٰ خلق [اسماً][١] بالحروف غير متصوّت، وباللفظ غير منطق وبالشخص غير مجسّد وبالتشبيه غير موصوف وباللون غير مصبوغ، منفيٌّ عنه الأقطار، مبعّد عنه الحدود، محجوب عنه حسُّ كلّ متوهّم، [مستتر][٢] غير مستور، فجعله كلمة تامّة علىٰ أربعة أجزاء معاً، ليس [منها واحدٌ][٣] قبل الآخر، فأظهر منها ثلاثة أسماء لفاقة الخلق إليها، وحجب منها واحداً وهو الاسم المكنون المخزون، فهذه الأسماء التي ظهرت، فالظاهر هو الله [تبارك][٤] وتعالىٰ، وسخّر سبحانه لكلّ اسم من هذه الأسماء أربعة أركان، فذلك اثنا عشر ركناً﴾.

أقول: أورد هذا الحديث الصدوق في التوحيد[٥] كما هنا، وفيه: (أسماء) بصيغة الجمع، وتوجد في بعض نسخ الكافي، وفي بعض نسخ الإفراد، وفيه: (بالحروف غير منعوت). وفي بعض نسخه كما في الكافي.

ولنذكر لك ما وقفتُ عليه من كلام العلماء، مع ما نرجّحه، وهو: لا يخفىٰ علىٰ الفطن ـ في ما سبق ويأتي ـ أنّ هذا الاسم هو مجمع الأسماء ومردّها، وله الإحاطة بالكلّ، فكلّ يتوجّه به، فإنّه الظاهر بصفة المسمّىٰ وكلّ جهة منه، وتعدّدت أسماؤه، ولخفائه في ظهوره ـ وكثرة القصور أو التقصير ـ اختلف العلماء في حلّ الحديث، كما سيأتي.

فبعض أخذه باعتبار ذوات الموجودات، وبعض بالأسماء الرقمية، وبعض ببعض الصفات، فأصاب كلّ بوجه، ولم يبيّنه علىٰ أصل المأخذ والحقيقة، وبعض ضلّه ولم يصب الحقّ.

---

(١) في الأصل: «أسماء».

(٢) في الأصل: «مستر»، وفي هامش الكافي ج ١، ص ١١٢: «في بعض النسخ: مستر».

(٣) في الأصل: «واحد منها». (٤) من المصدر.

(٥) «التوحيد» ص ١٩٠، ح ٣.

وأنت إذا راعيتَ في هذا الاسم الأولي ما قلناه قبل ـ وراعيت ظهوره في عالم الغيب والشهادة، وتصرّفه في الفروع وفروعها، وبواسطة الملائكة أو غيره ـ تُصيب الحقّ، وتعرف ما في بعض الوجوه التي للعلماء من الصواب.

وأمّا الإحاطة بحقيقة الحديث وبتفاصيله الكلّية والجزئية ـ وروابطها وقراناتها وصفاتها وأحوالها ـ [فلم][1] يطلع عليه إلّا المعصوم [عليه السلام]، لأنه يشتمل علىٰ جميع مراتب الوجود وأحواله وصفاته، من ألف ألف عالم إلىٰ مالا نهاية، من مبدأ النقطة الكونية إلىٰ مالا نهاية.

وما لغيرهم إمّا معرفة [ذلك][2] إجمالاً، أو بتفصيل بعض صفاته، هذا بالنسبة إلىٰ المصيب، وستعرفه إن شاء الله.

قال بعض المتأخّرين ـ ورجّحه جملةً في حَلّه، وحاصله ـ: «قوله: (**خلق الله اسماً بالحروف غير متصوّت**) ـ مع ما عطف عليه ـ حال من فاعل (**خلق**)، والغرض: نفي صفات الأسماء والحروف عنه تعالىٰ وسبقُه لها، تنبيهاً علىٰ مغايرتها له، وسبقه وحدوثها، وهو [تنبيه][3] علىٰ [خطأ][4] مَن قال: الاسم عين المسمّىٰ، ويؤيّده أن نسخ التوحيد: (خلق اسماً). ثم لمّا كان للأسماء والكلمات وجودان:

ملفوظي: وله مرتبتان، مجرّد التكلّم من غير صوت دالّ عليه، وهو المعبَّر عنه بحديث النفس، والمعلون المتعارف.

ومكتوبي: وذا قد يكون جسماً أو شبيهاً به، كالمنقور في الحجر ونحوه [وطافياً][5] أو غائراً، وقد يكون عرضاً ولونا محضاً، وله في جميع الوجودات صفات عامة أو خاصة.

أشار الإمام عليه السلام إلىٰ نفي الكلّ [عنه][6] بمغايرتها له، فقوله: (**بالحروف غير متصوّت**) نفي [الوجود][7] الصوتي عنه، وقوله: (**باللفظ غير منطق**) لنفي حديث النفس، وفي التوحيد: (**غير منعوت**) بدل (**متصوّت**) فالإشعار علىٰ عكس ذلك.

وقوله: (**وبالشخص غير مجسّد، وبالتشبيه غير موصوف**) إشعار بنفي الوجود الجسداني عنه ـ تعالىٰ ـ وشبهه، وقوله: (**باللون غير مصبوغ**) إلىٰ العرض اللوني.

---

(١) في الأصل: «فلا».

(٢) في الأصل: «كذلك».

(٣) في الأصل: «تبينها».

(٤) في الأصل: «فشاء».

(٥) في الأصل: «ونافيا».

(٦) في الأصل: «منه».

(٧) في الأصل: «الموجود».

وقوله: (منفي عنه الاقطار)، [مع ما في خبرها][١] خبر بعد خبر (إنّ) أو خبر هو ـ كما في التوحيد ـ والمبتدأ مقدّر.

والغرض نفي الصفات العامة لها في جميع وجوداتها عنه تعالىٰ، لأن كلّها محسوسة بالحسّ الظاهر أو الباطن، محدودة متوهّمة، والله منزّه عن الكلّ ـ حقيقةً ومجازاً ـ قبل خلق الأسماء، وإن عرضت له تلك الصفات بعد خلقه إياها مجازاً، كما يقال: الله مكتوب، ملفوظ به علىٰ لسان الحالف.

قوله: (فجعله)، أي ذلك الاسم ـ أو (الأسماء) علىٰ نسخ التوحيد، باعتبار المجموع ـ (كلمة تامة) أي كلاماً تامّاً [دالاً][٢] علىٰ ذاته وصفاته الحقيقية والإضافيّة، بل كلّ صفاته. ولمّا لم تكن صفاته متأخّرة عنه ـ كما في الممكن، بل عين ذاته ـ لم تجعل الأسماء الدالّة عليه مرتّبة، كما أشار عليه السلام لها بقوله: (علىٰ أربعة أجزاء معاً، ليس واحد منها قبل الآخر).

قيل: كيف، [فـ]الإضافية متأخّرة، وهي بعد المضاف إليه، بخلاف الحقيقيّة؟

قلنا: تأخّرها باعتبار تعلّقها به، لا بذاتنا، وأمّا فينا فالمضاف إليه مخلوق ـ غيرنا ـ خارج عن قدرتنا، وفي الأخبار: (خالق إذ لا مخلوق)، و(ربّ إذ لا مربوب)، و(ملك قبل أن ينشئ شيئاً).

قوله: (فأظهر منها ثلاثة أسماء) ـ وفي التوحيد: (أشياء) ـ هي الدالة علىٰ الصفات الثلاثة؛ للحاجة والفاقة، وحَجَبَ الدالّة علىٰ الذات، من غير ملاحظة صفة للعجز عن إدراكه، فصار مكنوناً مخزوناً.

قوله: (فهذه) أي الأجزاء الثلاثة الظاهرة، هي الأسماء الثلاثة التي ظهرت للخلائق، أو هذه الأسماء الثلاثة هي جميع الأسماء التي ظهرت؛ إذ كلّ الأسماء الحسنىٰ آيلة لها.

قوله: (فالظاهر هو الله) أي الظاهر بالحقيقة في هذه الثلاثة هو (الله) سبحانه، أو كلمة (الله) لأنه كالعَلم للذات، الجامع لجميع الصفات: حقيقيّة وإضافية وسلبية، فهي كالأصل، وسائر الأسماء كالفروع، والوصف له، فهو يدلّ عليها بالتضمّن والالتزام، ولذلك خصّت به كلمة الشهادة.

وقد يقال: الأسماء الثلاثة، هي (الله تبارك وتعالىٰ)، في بعض النسخ سهو.

---

(١) كذا في الأصل.

(٢) في الأصل: «دالة».

و(تبارك وتعالىٰ) اسمان لمعنىً، يدلّان علىٰ صفة من صفاته، فلا يرد أنّك لا تقول: يا تبارك ويا تعالىٰ، ويمكن تأويلها بما يؤوّلون الجمل الفعلية المعطوفة علىٰ الجمل الاسمية، كقولهم حسبنا الله ونعم الوكيل.

ولا ينافي ما ورد في الأخبار أنّ الاسم المخلوق أوّلاً ـ أو بعد (الله) ـ هو (العليّ العظيم)، بل يؤيّده، لأنهما آيلان إليهما، فـ(العلي) إلىٰ (تعالىٰ) و(العظيم) إلىٰ (تبارك)، أو (العلي العظيم) أو الأركان المتفرّعة، كما ذكر فيها.

وبيان معنىٰ هذه الأسماء الثلاثة وأركانها: فـ(الله) مشتقّ من الإله، والألوهية متضمّنة لجميع الصفات، التي أصولها الوجود والحياة والوحدة والأزلية، فهذه الأركان الأربعة.

وأمّا (تبارك) فمن البركة، وهو عبارة عن سريان وجوده ورحمته ونعمته لجميع الممكنات.

وفي توحيد الصدوق[١]، في معنىٰ تبارك: «فاعل البركة وخالقها في جميع خلقه، وأنه الذي يدوم بقاؤه، وتبقىٰ نعمته، ويصير ذكره بركة، علىٰ عباده».

ولعلّ في قوله تعالىٰ: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾ إلىٰ ﴿الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾[٢] إشارة لمعناه، ولعلّ أركانها الأربعة: الإيجاد والإبقاء والإكمال والإفناء، التي وكّلت بها الملائكة الأربعة.

وأما (تعالىٰ) فالمراد: تعاليه وتنزّهه عن جميع النقائص، فهو أحد ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾[٣]، فهذه الأركان الأربعة آيلة إلىٰ سلب واحد، هي الإمكانية، كما أنّ الثانية إلىٰ إضافة واحدة هي الربوبية، [والأولىٰ][٤] إلىٰ وجود واحد.

قوله: (ثم خلق)... إلىٰ آخره، لا شكّ أنّ جميع الأسماء الحسنىٰ متفرّعة وآيلة إلىٰ هذه الأركان الاثني عشر، ولا يبعد أن يكون لكلّ واحد من هذه الأركان ثلاثون فرعاً من الأسماء المشتقّة من الأفعال والصفات، المناسبة لذلك الركن، وقوله: (فعلاً) احترازاً من الجامد، أي اسم مشتقّ من فعل، وضمير (إليها) راجع إلىٰ الأركان، أو إلىٰ (ثلاثين اسماً) ولك أن تجعل (فعلاً) مفعولاً [مطلقاً][٥] أو لأجله لـِ(خلق)، كما قيل في، ﴿وَحِفْظاً مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ﴾[٦].

---

(١) «التوحيد» ص٢١٧، باختصار.
(٢) «الملك» الآية: ١ - ٢.
(٣) «الإخلاص» الآية: ٣ - ٤.
(٤) في الأصل: «والاولة».
(٥) في الأصل: «خلفا».
(٦) «الصافات» الآية: ٧.

قوله: (**فهو الرحمٰن**) ذكر لبعض الأسماء المخلوقة للأركان الاثني عشر، علىٰ سبيل التمثيل، حتىٰ تنتهي إلىٰ ثلاثمائة وستّين.

قيل: أسماؤه غير منحصرة، بل تزيد علىٰ الألف، كما هو ظاهر الروايات والأدعية.

قلنا: ما سواه إمّا متضمّن لأكثرها من وصف وفعل واحد، أو فرع، أو مرادف لآخر.

أقول: ولا يبعد أن تقسيم الفلك بالبروج والدروج ـ وكذا تقسيم السنين بالشهور، وهي بالأيام ـ من تسخير تلك الأركان والأسماء، وكلّ برج ودرجة ويوم منسوب إلىٰ اسم منها، ولا يعلم كنه هذه النسب وتفاصيلها إلّا الله وأنبياؤه وأولياؤه.

ولعلّ من ارتاضت نفسه بأنواع الرياضات، وتأمّل في أنحاء الموجودات، انكشف له ـ بتوفيق الله وإلهامه ـ بعض المناسبات، فوق طوق العبارات.

قوله: (**وحجب منها واحداً وهو الاسم**) أي الإشارة والدلالة إلىٰ الذات المقدّسة، مكنونة محتجبة بالثلاثة أوّلاً، ثمّ بالاثني عشر ثانياً، ثم بباقي الأسماء ثالثاً، فاحتجب لعجز الناس عن إدراك الذات اللامقرونة بصفة، كما أشير له قبل.

وهذا ما سنح لي في حلّ هذا الحديث الذي أعجز الفحول، حتىٰ أوّلوه بتأويلات بعيدة، بسبب جعلهم [الجمل] التي في أول الحديث صفة المخلوق لا الخالق، والله مُلهم الحقايق» انتهىٰ.

وأقول: فيه بعض الصواب وغلطه كثير.

قوله: «حال من فاعل (خلق)»... إلىٰ آخره، الظاهر أنّ هذه الصفات راجعة إلىٰ الاسم المخلوق أوّلاً، فجميعها مخلوقة به، فلابدّ من تجرّده منها، وأيضاً لابدّ من تقدّم خلق الأفضل وسبقه، وإلّا لزم الخلل وتقدّم الأنقص في البدء وغير ذلك، فلابدّ من وصفه كما ذكر، والأحاديث المتفرّقة في الأصول وغيرها ـ الدالّة علىٰ سبق خلقهمعليهم‌السلام علىٰ ما ذكر، وأنهم منزّهون عنها ـ صريحة الدلالة علىٰ رجوعها للاسم المخلوق أولاً، وهو المناسب لنظم الحديث وترتيب كلماته، فإنّه مركّب من حروف لكنّها غير مصوّتة، وهكذا.

وعلىٰ قوله يلزم التفكيك، ولا يلزم من جعلها راجعة للاسم كونه عين المسمّىٰ بوجه أصلاً، فليس هو من قسم المجرّد، فتجرّد غيره مقيّد، ولا كذلك هو تعالىٰ، وكلّ ما سواه مركّب، ولم ينفِ عنه مطلق الحروف، بل حروف غير مصوّتة، و(**باللفظ غير منطق... وباللون غير مصبوغ**)، لا حال منها مطلقاً، وكذا في الباقي، وليس الواجب كذلك.

وتجرّد هذا الاسم تجرّد مقيّد بالنسبة لمن دونه، من عالم العقول والأرواح والنفوس والخيال، والأشباح والطبائع والمواد وسائر الأجسام، وهو مركّب من حروف هي أجزاؤه، إلىٰ آخر صفاته، ولا يكون بذلك عين المسمّىٰ ـكما يُظنّ ـ بل غيره أيضاً.

وليس للكلام معنىً نفساني[1]، فالسابق علىٰ اللفظي أسباب الفعل، ومعنىٰ الكلام لا يسبقه كما سبق، فإن كان فإطلاق الكلام عليه مجاز.

وقوله: (باللفظ غير منطق) نفي لكونه موجوداً بلفظ ﴿كُنْ﴾، بل بالمشيئة الفعلية، التي هي نفس الإيجاد، من غير هذا النطق. ومعلوم نفي الصفات المعدودة عن فعله، وهو أول الخلق، والله منفيّ [عنه][2] ذلك، وكذا مطلقها، والمحل المنزّه عنه هذه، فهو تنزيه تقييدي، كما أشرنا لك.

قوله: «وإن عرضت له»... إلىٰ آخره، غلط ظاهر، بل لا تعرض له بعد الخلق، وإلّا تجدّد كماله، فبطلان وصفه بالنقص وفقده أوّلاً، فتختلف عليه الأحوال، وأحكام الأسماء الذي ذكرها راجعة للاسم.

قوله: «ولمّا لم تكن صفاته متأخرة»... إلىٰ آخره، لا تجري التجزئة في صفاته الذاتية بوجه، حتىٰ اعتباراً، وغيرها المضافة حادثة، ولا إضافة للسابقة بوجه، والإضافة والنسبة راجعة للفعلية الحادثة.

قوله: «(فأظهر منها ثلاثة)»، جميع ما سوىٰ الذات حادث، إمّا فعلاً ـ ومنه الصفات ـ أو مفعولاً، والصفات صفات دلالة، وليس للذات اسم دالّ مطابقةً، بل جميع الأسماء مشتقّة حادثة، وما فيه من الخلط بين الذاتية وغيرها ـ وكذا عدم التمامية ـ ظاهر، وستأتي الأربعة، وما ذكره راجع بعضها لبعض.

قوله: «ولا يبعد ان تقسيم»... إلىٰ آخره، نعم، جرىٰ الظاهر على الباطن، والشهادة على الغيب، وما [هناك][3] ينال بما هنا، وهو دليل عليه، والنصّ والعقل عليه قائمان، وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله، لكن ليس المراد بالاسم المحتجب: الذات الأحدية كما سبق وياتي، وهي كنز مخفي، وهي علىٰ ما كانت عليه مع الخلق وبعده، وظهورها بصفة حادثة دالة، ظاهر بها ظهور دلالة، ولم يظهر بذاته، فتأمّل.

---

(١) وهذا هو مذهب الأشاعرة، وقد مرّ عرضه مع ردّه في الباب الثاني عشر والباب الثالث عشر من هذا المجلّد.

(٢) في الأصل: «غير».

(٣) في الأصل: «هنا لا».

وقد عرفت أنه لا إشكال في جعل الصفات راجعة للمخلوق الأول، بل الإشكال والمخالفة والتفكيك في رجوعها لغيره، وتفصيل الأسماء كما قال.

وقال الآخوند **محمد باقر** في البحار ـ بعد أن نقل الحديث من التوحيد ـ: «اعلم أنّ هذا الخبر من متشابهات الأخبار وغوامض الأسرار، التي لا يعلم تأويلها إلّا الله والراسخون في العلم، والسكوت عن تفسيره، والإقرار بالعجز عن فهمه أصوب وأولىٰ وأحوط وأحرىٰ، ولنذكر وجهاً، تبعاً لمن تكلّم فيه، علىٰ سبيل الاحتمال»(١).

أقول: إذا كان الخبر كما قلتَ ومن هذا الصنف ـ والصواب السكوت والعجز، وهو الأحوط ـ فلا معنىٰ لذكرك الاحتمال ولا معنىٰ للتبعيّة. هذا ونقول: قد بيّنوا معناه، وكونه من أحاديثهم الصعبة لا ينافي ولا يدلّ علىٰ ما قلت.

قال: «فنقول: (أسماء) في بعض النسخ بصيغة الجمع، وفي بعضها بصيغة المفرد، والأخير أظهر، والأول لعلّه مبنيّ علىٰ أنه مجزّأ بأربعة أجزاء: كل منها اسم فلذا أطلق عليه صيغة الجمع، وقوله: **(بالحروف غير منعوت)** ـ وفي بعض النسخ، كما في الكافي: **(غير متصوّت)** ـ وكذا ما بعده من الفقرات، يحتمل كونها حالاً عن فاعل (خلق)، وعن قوله: **(اسماً)**، ويؤيّد الأوّل ما في أكثر نسخ التوحيد: **(خلق اسماً بالحروف، وهو عزّ وجلّ بالحروف غير منعوت)**(٢).

فيكون المقصود بيان المغايرة بين الاسم والمسمّىٰ، بعدم جريان صفات الاسم بحسب ظهوراته النطقية والكتبية فيه تعالىٰ، وأمّا علىٰ الثاني فلعلّه إشارة إلىٰ حصوله في علمه تعالىٰ، فيكون الخلق بمعنىٰ التقدير والعلم، وهذا الاسم عند حصوله في العلم الأقدس لم يكن ذا صوت، ولا ذا صورة ولا ذا شكل ولا ذا صبغ.

ويحتمل أن يكون إشارة إلىٰ أنّ أول خلقه كان بالإفاضة علىٰ روح النبي صلى الله عليه وآله وأرواح الأئمّة عليهم السلام بغير نطق وصبغ ولون وخط بقلم»(٣).

أقول: يجوز فيه الإفراد والجمع، فإنّه مجمع الأسماء ومركّب، وكلّ جزء اسم، وإن غلبت عليه الوحدة الظهورية، فكان واحداً، و**(غير متصوّت)** أظهر.

قوله: «يحتمل كونها»... إلىٰ آخره، ما فيه ظاهر ممّا سبق.

---

(١) «بحار الأنوار» ج ٤، ص ١٦٧.

(٢) «التوحيد» ص ١٩٠، ح ٣.

(٣) «بحار الأنوار» ج ٤، ص ١٦٧.

قوله: «وأمّا»... إلىٰ آخره، إن أراد بالعلم الذاتي فليس زائداً، ولا يجري فيه ما ذكر، إذ لا معلوم معه في أزله ولا مغايرة معه.

أو الحادث ـ وليس هو مراده ـ فيجري فيه ذلك، سواء كان نسبة أو إضافة أو كيفاً، أو هو المعلوم، ومقام التقدير من أسباب الفعل، وسيأتي معناه في المجلّد السابع.

قوله: «ويحتمل أن يكون»... إلىٰ آخره، لقد قرب من الحقّ بهذا، كما يظهر لمن عرف الاسم، كما سيأتي.

قال: «ولنرجع إلىٰ تفصيل كل من الفقرات وتوضيحها، فعلىٰ الأول قوله: (غير متصوّت)، إمّا علىٰ البناء للفاعل، أي لم يكن خلقها بإيجاد حرف وصوت، أو علىٰ البناء للمفعول، أي هو تعالىٰ ليس من قبيل الحروف والأصوات، حتىٰ يصلح كون الاسم عينه تعالىٰ، لكن الظاهر من كلام اللغويين أنّ «تصوّت» لازم، فيكون علىٰ البناء للفاعل بالمعنىٰ الثاني، فيؤيّد الوجه الأول.

وقوله عليه السلام: **(وباللفظ غير منطق)** ـ بفتح الطاء ـ أي ناطق، أو أنه غير منطوق باللفظ كالحروف، ليكون من جنسها.

أو بالكسر، أي لم يجعل الحروف ناطقة علىٰ الإسناد المجازي، كقوله تعالىٰ: ﴿هَٰذَا كِتَابُنَا يَنطِقُ عَلَيكُم بِالحَقِّ﴾[1].

وهذا التوجيه يجري في الثاني من احتمالي الفتح، وتطبيق تلك الفقرات علىٰ الاحتمال الثاني، وهو كونها حالاً عن الاسم بعد ما ذكرنا ظاهر، وكذا تطبيق تلك الفقرات الآتية علىٰ الاحتمالين.

قوله عليه السلام: **(مستتر غير مستور)** أي كنه حقيقته مستور عن الخلق، مع أنه من حيث الآثار أظهر من كل شيء، أو مستتر بكمال ذاته، من غير ستر وحاجب، أو أنه غير مستور عن الخلق، بل هو في غاية الظهور، والنقص إنّما هو من قِبَلنا، ويجري نظير الاحتمالات في الثاني، ويحتمل علىٰ الثاني أن يكون المراد أنه مستور عن الخلق، غير مستور عنه تعالىٰ.

وأمّا تفصيل الأجزاء وتشعّب الأسماء، فيمكن أن يقال: إنّه لمّا كان كنه ذاته مستوراً عن عقول جميع الخلق، فالاسم الدالّ عليه ينبغي أن يكون مستوراً عنهم.

---

(١) «الجاثية» الآية: ٢٩.

فالاسم الجامع هو الاسم الذي يدلّ علىٰ كنه الذات مع جميع الصفات الكمالية، ولمّا كانت أسماؤه تعالىٰ ترجع إلىٰ أربعة؛ لأنها إمّا أن تدلّ علىٰ الذات، أو الصفات الثبوتية الكمالية، أو السلبية التنزيهية، أو صفات الأفعال، فجزّأ ذلك الاسم الجامع إلىٰ أربعة أسماء جامعة، واحدة منها للذات فقط، فلما ذكرنا سابقاً استبدّ تعالىٰ به، ولم يعطه خلقه، وثلاثة منها تتعلّق بالأنواع الثلاثة من الصفات، فأعطاها خلقه؛ ليعرفوه بها بوجه من الوجوه.

فهذه الثلاثه حجب وسائط بين الخلق وبين هذا الاسم المكنون، إذ بها يتوسّلون إلىٰ الذات وإلىٰ الاسم المختص بها، ولمّا كانت تلك الأسماء الأربعة مطويّة في الاسم الجامع علىٰ الإجمال، لم يكن بينها تقدّم وتأخّر، ولذا قال: ليس منها واحد قبل الآخر.

ويمكن أن يقال على بعض المحتملات السابقة: إنّه لمّا كان تحقّقها في العلم الأقدس لم يكن بينها تقدّم وتأخّر في الوجود، أو يقال: إنّ إيجادها لما كان بالإفاضة علىٰ الأرواح المقدّسة، ولم يكن بالتكلّم لم يكن بينها وبين أجزائها تقدّم وتأخّر في الوجود، كما يكون في تكلّم الخلق، والأول أظهر»[1].

أقول: **قوله:** «**(غير متصوّت)**».... إلىٰ آخره، بالبناء للمجهول أو المعلوم راجع للاسم، وهو المناسب لخلقه بالحروف، وأجزاء الكلمة الوجودية تسمّىٰ حروفاً، ولا يُخصّ الاسم بالحروف والأصول، وعلىٰ كلّ فرض كان ليس هو المسمّىٰ.

قوله: «وتطبيق»... إلىٰ آخره، يشير إلىٰ حصوله في علمه الأزلي، كما سبق منه، وبطلانه ظاهر، وكذا في باقي الفقرات علىٰ الاحتمال الثاني.

قوله: «وأمّا تفصيل الأجزاء»... إلىٰ آخره، لا اسم [للّه][2] تعالىٰ يدلّ علىٰ حقيقة الذات مطابقة ـ كما قيل[3] ـ فهو محال، وجميع أسمائه مشتقّة لا من الذات، ووصفت للنداء والدعوة.

والاسم الذي استأثر الله به هو غيب الإمكان والخزانة العظمىٰ، ولا يطّلع علىٰ بعضه إلّا من شاء من رسله، ومقام التسمية ـ والاسم والمسمّىٰ ـ تنفي كون في الأسماء اسم كذلك،

---

(١) «بحار الأنوار» ج ٤، ص١٦٨ - ١٦٩، بتفاوت صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «الله».

(٣) مرّ عرض الأقوال في ذلك، في المجلد الثالث من «هدي العقول».

والأسماء إمّا أسماء ذات أو صفاتها، وهي غيبها مطلقاً ولا كلام فيها، وما سواها صفات فعل، سواء كانت قدسية أو تنزيهية أو إضافية، وقيامها به قيام صدور ودلالة، لا صفة وموصوفها، وإن أخذ الكلّ بمقام الفعل فاجعل الفعل الاسم وجزءه، وستعرفه إن شاء الله في ما نختاره، وما ذكره سابقاً عرفت ردّه.

وما وهبه خلقه، وهو وجه دلالة، عرفوه به، وهو ما تجلّىٰ لهم بهم، بصفة فعله، وجميع الأسماء غيره.

نعم، تختلف إحاطة وظهوراً ومقاماً، وكلّها حادثة ـ للتعبير والتفهيم والدعاء ـ والذات منزّهة عن جميعها، وهي علىٰ مالم تزل، وليس الأجزاء في الاسم علىٰ سبيل الإجمال، نعم، له وحدة لم تعدمها مطلقاً، أو يغلب بعض على غيره غلبة إعدام. نعم، جعلها بوجه واحد.

قوله: «ويمكن أن يقال»... إلىٰ آخره، عرفته مع ردّه.

قوله: «أو يقال: إنّ إيجادها»... إلىٰ آخره، هذا لا ينافي التقدّم بالرتبة والذات وبحسب المقارنات والأوضاع، فتدبّر، وما في الأوّل عرفته.

قال: «ثم بيّن الأسماء الثلاثه:

فأوّلها: (الله)، وهو الدالّ علىٰ النوع الأول، لكونه موضوعاً للذات المستجمع للصفات الذاتية الكمالية.

والثاني: (تبارك) لأنه من البركة والنموّ، وهو إشارة إلىٰ أنّه معدن الفيوض، ومنبع الخيرات التي لا تتناهىٰ، وهو رئيس جميع الصفات الفعلية، من الخالقية والرازقية والمُنعمية، وسائر ما هو منسوب إلىٰ الفعل، كما أنّ الأول رئيس الصفات الوجوديّة، من العلم والقدرة وغيرهما، ولمّا كان المراد بالاسم كلّ ما يدلّ علىٰ ذاته وصفاته تعالىٰ، أعمّ من أن يكون اسماً أو فعلاً أو جملة، لا محذور في عَدِّ (تبارك) من الأسماء.

والثالث: هو (سبحان) الدالّ علىٰ تنزيهه تعالىٰ من جميع النقائص، فيندرج فيه، ويتبعه جميع الصفات السلبية والتنزيهية، هذا على نسخة التوحيد.

وفي الكافي: (**هو الله تبارك وتعالىٰ، وسخّر لكلّ اسم**) فلعلّ المراد أنّ الظاهر بهذه الأسماء هو الله تعالىٰ، وهذه الأسماء إنّما جعلها ليظهر بها علىٰ الخلق، فالمظهر هو الاسم والظاهر به هو الربّ سبحانه»[1].

---

(١) «بحار الأنوار» ج ٤، ص ١٦٩.

أقول: قوله: «فأوله»... إلىٰ آخره، عرفت ـ وسيأتي ـ أنه لا اسم يدلّ على الذات مطلقاً، وجميع أسمائه [وضعت][1] من ظهور فعله بمفعولاته، ومنه اشتقّت، ووضع اسم كذلك محال، فتدبّر.

والصفات الفعلية رجوعها لغير هذا الاسم، بل لله أقرب، أو قل: (البديع) أو الاسم الفعلي الكلّي، والصفات الوجودية الذاتية عين الذات مطلقاً، فلا رئيس فيها ومرؤوساً، فليس إلّا ذاتاً أحدية يصدق عليها وجود وعلم وقدرة، بغير تفاوت بوجه أصلاً.

والاسم ما دلّ علىٰ المسمّىٰ، سواء كان ذاتاً أو لفظاً، والفعل اللفظي يخالفه، لأنه يدلّ على حركة المسمّىٰ، لكن المراد من (تبارك) هنا: الدلالة عليه، والله لم يتجلّ ويظهر بذاته، وإنّما تجلّىٰ بفعله لفعله، ولغيره به، وجميع الأشياء قامت بأمره، وملأت أسماؤه أركانَ كلّ شيء، فتدبّر.

قال: «ثم لمّا كان لكلّ من تلك الأسماء الثلاثة الجامعة، شعب أربع ترجع إليها، جعل لكلّ منها أربعة أركان هي بمنزلة دعائمه، فأمّا (الله) فلدلالته علىٰ الصفات الكمالية الوجودية له أربع دعائم، وهي وجوب الوجود ـ المعبَّر عنه بالصمدية والقيّومية ـ والعلم والقدرة والحياة، أو مكان الحياة: اللطف أو الرحمة أو العزّة، وإنّما جعلت هذه الأربعة أركاناً، لأنّ سائر الصفات الكمالية إنّما ترجع إليها، كالسميع والبصير والخبير مثلا، فإنّها راجعة إلىٰ العلم، والعلم يشملها وهكذا»[2].

أقول: هذا ساقط، تعالىٰ الله عن التجزئة، ومن يقوّمه والدعامة ـ وإن راعيت الصفة الفعلية، وليس مراده ـ فمحلّها فعله المخلوق، والرحمة ـ على قولهم ـ صفة فعل ومجازية، وكذا اللطف، وإن [أُخذ][3] الثبوت والكمال مطلقاً شمل باقي الصفات الثبوتية الفعلية.

قال: «وأمّا (تبارك): فله أركان أربعة، هي الإيجاد، والتربية في الدارين، والهداية في الدنيا، والمجازاة في الآخرة، أي الموجد، أو الخالق والربّ والهادي والديّان.

ويمكن إدخال الهداية في التربية، وجعل المجازاة ركنين: الإثابة والانتقام، ولكلٍّ منها شعب من أسماء الله الحسنىٰ كما لا يخفىٰ بعد التأمّل والتتبّع.

وأمّا (سبحان) فله أربعة أركان، لأنه إمّا تنزيه الذات عن مشابهة الممكنات، أو تنزيهه

---

(١) في الأصل: «وصفت».

(٢) «بحار الأنوار» ج ٤، ص ١٦٩ – ١٧٠.

(٣) في الأصل: «أحد».

عن إدراك الحواسّ والأوهام والعقول، أو تنزيه صفاته عمّا يوجب النقص، أو تنزيه أفعاله عمّا يوجب الظلم والعجز والنقص.

ويحتمل وجهاً آخر، وهو تنزيهه عن الشريك والأضداد والأنداد، وتنزيهه عن المشاكلة والمشابهة، وتنزيهه عن إدراك العقول والأوهام، تنزيهه عمّا يوجب النقص والعجز من التركيب ـ والصاحبة والولد والتغيّرات والعوارض، والظلم والجور والجهل، وغير ذلك ـ وظاهر أنّ لكل واحد منها شعباً كثيرة، فجعل عليه السلام شعب كلّ واحد منها ثلاثين، وذكر بعض أسمائه الحسنىٰ علىٰ التمثيل، وأجمل الباقي»[1].

أقول: الهداية في الآخرة أيضاً، وبعض جوّزه في الدنيا بالثواب والعقاب، وضعفه ـ علىٰ أصله ـ ظاهر، وتنزيه الذات عن مشابهة الممكنات يشمل الباقي، والرجوع إلىٰ التجزئة مختلف [قلّة][2] وكثرة، فكذا ما في الباقي، ولو قال: تنزيهه في الذات والصفات والأفعال والعبادة، [لكان أتمّ][3] وأولىٰ، وظاهره أنه لا خصوصية لجعل عدد الشعب ثلاثين، وليس كذلك.

قال: «ويحتمل ـ على ما في الكافي ـ أن تكون الأسماء الثلاثة ما تدلّ علىٰ وجوب الوجود والعلم والقدرة، والاثنا عشر ما يدلّ علىٰ الصفات الكمالية والتنزيهية، التي تتبع تلك الصفات، والمراد بالثلاثين صفات الأفعال، التي هي آثار تلك الصفات الكمالية، ويؤيده قوله: (فعلاً منسوباً) إليها.

وعلىٰ الأول يكون المعنىٰ أنها من توابع تلك الصفات، فكأنّها من فعلها، هذا ما خطر ببالي في حلّ هذا الخبر، وإنّما أوردته على سبيل الاحتمال، من غير تعيين لمراد المعصوم عليه السلام، ولعلّه أظهر الاحتمالات التي أوردها أقوام، علىٰ وفق مذاهبهم المختلفة وطرائقهم المتشتّتة، وإنّما هداني إلىٰ ذلك ما أورده ذريعتي إلىٰ الدرجات العلىٰ ووسيلتي إلىٰ مسالك الهُدىٰ، بعد أئمة الورىٰ عليهم السلام، أعني والدي العلّامة، قدّس الله روحه، في شرح هذا الخبر، علىٰ ما في الكافي»[4].

أقول: مافي هذا الاحتمال، يظهر بالتأمّل في ما سبق، ثمّ وإذاكان علىٰ سبيل الاحتمال، من غير تعيين لمراد المعصوم عليه السلام ـ من كلامه للسامعين المهتدين بنورهم ـ فغير نافع ولا

---

(١) «بحار الأنوار» ج ٤، ص ١٧٠.

(٢) في الأصل: «علة».

(٣) في الأصل: «والكنانة».

(٤) «بحار الأنوار» ج ٤، ص ١٧٠.

يدفع عنه ما يرد، وما ذكره والده ـ وغيره ـ سيأتيك، فتأمّل وأنصف، واتّبع الأرجح والأحقّ بالاتّباع.

قال ـ ناقلاً عن والده ـ: «الذي يخطر بالبال في تفسير هذا الخبر علىٰ الإجمال، هو أنّ الاسم الاول كان اسماً جامعاً للدلالة علىٰ الذات والصفات، ولمّا كان معرفة الذات محجوبة عن غيره تعالىٰ جزّأ ذلك الاسم على أربعة أجزاء، وجعل الاسم الدالّ علىٰ الذات محجوباً عن الخلق، وهو الاسم الأعظم باعتبار، والدالّ علىٰ المجموع اسم أعظم باعتبار آخر، ويشبه أن يكون الجامع هو (الله)، والدالّ علىٰ الذات فقط هو، وتكون المحجوبية باعتبار عدم التعيين، كما قيل: إنّ الاسم الأعظم داخل في جملة الأسماء المعروفه، ولكنّها غير معيّنة لنا، ويمكن أن يكون غيرها، والأسماء التي أظهرها الله للخلق علىٰ ثلاثة أقسام:

منها: ما يدلّ علىٰ التقديس، مثل (**العليّ العظيم العزيز الجبّار المتكبّر**).

ومنها: ما يدلّ علىٰ علمه تعالىٰ.

ومنها: ما يدلّ علىٰ قدرته تعالىٰ، وانقسام كلّ واحد منها إلىٰ أربعة أقسام، بأن يكون التنزيه إمّا مطلقاً، أو للذات، أو الصفات، أو الأفعال، ويكون ما يدلّ علىٰ العلم: إمّا لمطلق العلم أو للعلم بالجزئيات، كـ (**السميع**) و(**البصير**) أو (**الظاهر**) أو (**الباطن**).

وما يدلّ علىٰ القدرة: إمّا للرحمة الظاهرة أو الباطنة أو الغضب، ظاهراً أو باطناً، أو ما يقرب من ذلك التقسيم.

والأسماء المفردة ـ علىٰ ما ورد في القرآن والأخبار ـ يقرُب من ثلاثمائة وستّين اسماً، ذكرها الكفعمي في مصباحه[١]، فعليك جمعها، والتدبّر في ربط كلّ منها بركن من تلك الأركان، انتهىٰ كلامه[٢].

أقول: بعض الناظرين في هذا الخبر جعل الاثني عشر كناية عن البروج الفلكية، والثلاثمائة والستّين عن درجاتها، ولعمري لقد تكلّف بأبعد ممّا بين السماء والأرض.

ومنهم من جعل الاسم كناية عن مخلوقاته تعالىٰ، والاسم الأول الجامع عن أول مخلوقاته، وبزعم القائل هو: العقل، وجعل ما بعد ذلك كناية عن كيفية تشعّب المخلوقات

---

(١) «المصباح» للكفعمي ص ٤٢١. (٢) أي كلام والد العلّامة المجلسي.

وتعدّد العوالم، وكفىٰ ما أومأنا إليه للاستغراب، وذكرها بطولها يوجب الإطناب.

قوله: (**وذلك قوله عزّ وجل**)، استشهاد بأنّ له تعالىٰ أسماءً حسنىٰ، وأنه إنّما وضعها ليدعوه الخلق بها، فقال تعالىٰ: قل ادعوه ـ تعالىٰ ـ بالله أو بالرحمن أو بغيرهما. فالمقصود واحد، وهو الربّ، وله أسماء حسنىٰ كلّ منها يدل علىٰ صفة من صفاته المقدسّة، فأيّاً ما تدعو فهو حسن.

قيل: نزلت الآية حين سمع المشركون رسول اللهﷺ يقول: (**يالله يارحمن**) فقالوا: إنه ينهانا أن نعبد إلهين وهو يدعو إلٰهاً آخر، وقالت اليهود: إنّك لتقلّ ذكر الرحمٰن، وقد أكثره الله في التوراة، فنزلت الآية؛ ردّاً لما توهّموا من التعدّد، أو عدم الإتيان بذكر الرحمن» انتهىٰ ما في البحار[١].

أقول: ما فيه ـ في الاسم الدالّ على الذات ـ ظاهر ممّا سبق، وجميع الأسماء ظهرت وإن تفاوت الظهور، والمرجع إلىٰ اسمه الأعظم والصادر الأول ومشيئته، وهذا خزانة غيب الإمكان، وأطلع الله بعض خلقه علىٰ ما أراد منه، وما ذكره في تقسيم العلم وغنىٰ الذاتي فيه ما لا يخفىٰ ممّا سبق في موضعه، وكان القول السابق تفصيلاً لهذا مع بعض الزيادة.

قوله: «وبعض الناظرين في هذا الخبر»... إلىٰ آخره، لا تكلّف فيه، بل يصحّ بوجه، كما ستعرفه في المختار، [لأنه][٢] جري الظاهر علىٰ الباطن، وعن الرضاعليه السلام: (**لا ينال ما هناك إلّا بما هنا**)[٣]، فهذا دليل ذلك.

فأصل خلق المعلول الأول ـ وستعرفه وسبق ـ على التربيع والتسديس، وبضمّ الشهادة إلىٰ الغيب اثنا عشر، وضعف التسبيع أربعة عشر، وستعرف بعض هذا الإجمال.

وفي الحديث: أنّ المقدرات تلقيه الملائكة في دور الفلك، هذا معناه، وأظن أنه مروي في تفسير العياشي، ويصحّ جعله العقل بوجه، لكنّ الأرجح ـ ما ستعرف ـ أنه عالم الأمر، وما سيأتي في بيانه يوجب اعتبار الأعداد المذكورة في الذوات، أو الأسماء اللفظية أو غيرها، فإنّه إشارة إلىٰ عالم الأمر والخلق. ولنعرض عن الكلام علىٰ الآية استعجالاً.

وقال **محمد صادق** في الشرح: «الاسم يطلق علىٰ الذات والمفهوم، والمفهوم صادر عن

---

(١) «بحار الأنوار» ج ٤، ص ١٧٠ – ١٧٢، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «لان».

(٣) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٧٥، ح ١؛ «بحار الأنوار» ج ١٠، ص ٣١٦، ح ١، أخذه معناه.

الذات، مجموع الذات والمفهوم صادر عن الذات الصرفة، باعتبار أحد جزءيه، وهو فعله، فجميع الأسماء أسماء فعل، وهذا اصطلاح غير ما مرّ آنفاً، من أنّ صفة الفعل ما يكون له نقيض».

أقول: الاسم مادلّ علىٰ المسمىٰ، وهو ينقسم إلىٰ ذات ومفهوم ولفظ، وجميعها مخلوقة، غير المسمىٰ، بمعنىٰ الذات الأحديّة. نعم، هي دالّة، وتختلف في شدّة الدلالة وضعفها، وهو نفس المسمّىٰ بجهة الظهور، لا أحديّة الذات، ولم يصدر الاسم عن الذات بأحديتها ـ كما مرّ ـ بل مبدؤه الفعل، أي المشيئة.

ولا يقال: الذات صادرة عن الذات ولا المجموع عنها، لأنّ أحد الجزءين صادر عنها، ولا يُعدّ المفهوم والذات كذلك، حتىٰ يكونا في مرتبة واحدة، والفعل الذي صدرت عنه الأسماء صفة فعل كما سبق، ولا خروج من القاعدة السابقة، كما لا يخفىٰ علىٰ من ﴿لَهُ قَلبٌ أو أَلقَىٰ السَّمعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾.

قال: «ثم نقول: والله ورسوله، والراسخون في العلم أعلم: إنّ المراد من (بالحروف غير متصوّت) إلىٰ قوله ﷺ: (باللون غير مصبوغ) هو الأحد ﴿الصَّمدُ لَم يَلِد وَلَم يُولَد وَلَم يَكُن لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾، فإنّه مجرّد عن الأقطار، ومبعد بالذات عن الحدود، لما علمت أنه لو كان محدوداً فينتهي إلىٰ حدٍّ لا يكون بعده شيء، فيتحقّق فيه شيء وعدم شيء، [والمفهومان][1]، لا يستندان إلىٰ شيء واحد، فيلزم التركيب في ذاته تعالىٰ عقلاً، وهو محال، و(محجوب عن حسّ كلّ متوهَم، مستتر غير مستور) لأنه تعالىٰ محجوب، ومستور بالذات عن القلوب، كما هو كذلك عن الأبصار».

أقول: انظر في خيالات هذا المتصوّف، جعل الاسم هنا هو ذات الله، وأطلق عليها الخالقية مع المفهوم؛ لصدور المفهوم عنه، وهو كافٍ في الإطلاق ـ كما سبق منه ـ وسيجعل باقي الحديث بيانه بحسب ظهور الذات في هذه المفاهيم، وإحاطتها بالموجودات كما ستعرف، وسقوطه لا خفاء فيه، والله منزّه عن ذلك، والاسم غيره، والأركان وفروعها متفرّعة منه في مراتبها، بما ألقىٰ الله في هويّته وأظهر منها أفعاله.

قال: «فجعل مراتب ذاته علىٰ أربع مراتب:

---

(١) في الأصل: «والمفهومات».

الأُولىٰ: مرتبة الألوهية، وهي إحاطته علىٰ الكلّ، ويقال له في تلك المرتبة ـ الاسم ـ: الله.

والثانية: مرتبة العقول، وهي إحاطته علىٰ العقول المقدّسة.

والثالثة: النفس الكلّية، وهي الإحاطة علىٰ النفوس، التي هي نفوس الأجسام ومدبّرتها.

والرابعة: مرتبة الجسم الكلّي، وهي الإحاطة بالأجسام وما يتبعها.

فهذه هي الأربعة الأجزاء، ليس كلّ منها مقدّماً علىٰ الآخر بالزمان، وإن كان مقدّماً بالذات».

أقول: ضلاله ظاهر، والله منزّه عن هذه الإحاطة الذاتية، حتىٰ إنه جعله الاسم، وجعل التعيّنات في الموجود، لأنه يرىٰ وحدة الوجود، والمناسبة والرابطة بين ذات العلّة والمعلول، فقال ما قال، وله أن يرجعها لواحد، ويخمّس القسمة أو يثلّثها أو يُثنّيها، وكلّها قائمة بالذات ـ سبحانه وتعالىٰ ـ والإحاطة التي له علىٰ الكلّ إحاطة فعلية قيّومية، لأن الله تجلّىٰ للأشياء بالأشياء، وخلق المشيئة بنفسها وخلق الأشياء بها، والذات منزّهة عن ذلك، فليست نفس الألوهية كما قال، وهي الإحاطة بالكلّ أزلاً، فللكلّ ثبوت في الأزل، وكذا كما تقول في [الباقي][1] ويلزمه قيام الحدود الزمانية وغيرها بالذات في تعيّنها كذلك، لأنّ عنده ـ كما سبق ويأتي ـ أنّ الظاهر نفس المظهر من وجه إلىٰ حقيقة، ودونه اعتباراً.

قال: «ثم أظهر من الأربعة في الوجود ثلاثة: وهي العقول والنفوس والأجسام، لفاقة الخلق إليها، أي لكون عالم الخلق والإمكان هو هذه الثلاثة، وحجب واحداً، وهو الألوهية، لأنّ مرتبة الألوهية هي للذات المقدّس، بشرط إحاطتها علىٰ الكلّ، فالإحاطة شرط خارج عن حقيقة الإله، وليس شرطاً داخلاً فيها، وقد علمت أنّ الذات الأقدس ـ وكذا مرتبة الذات، وهي الإحاطة التامّة للكلّ، من الأزل إلىٰ الأبد، لا إلىٰ نهاية ـ محجوبة في العقول وفي سائر النفوس والأجسام، وليس شيء منها إلٰهاً قط، فالألوهية وإن ظهرت في بعض النفوس فلم يبق للنفوس نفوساً، بل المفنيّ في الله.

وبالجملة ليس شيء من الممكنات بإله، من حيث إنّها ممكنات، فالله مخفيّ في

---

(١) في الأصل: «الثلث».

العقول ـ وغيرها من الممكنات ـ فالمخفي من تلك الأربعة هي الألوهية، والظاهر هي المراتب الثلاث الأخيرة، وتلك الثلاث مظاهر الألوهية ومرايا لها، والألوهية ظاهرة فيها، كما قال عليه السلام، فالظاهر هو الله تبارك وتعالىٰ.

والظاهر علىٰ قمسين:

أحدهما: أن يكون في المظهرية تامّاً، وهو نفوس الأنبياء والأولياء، وعلامة تمامهم فناؤهم في الله، بحيث لم يبقَ عنهم نفسه، بل يتلاشىٰ في الله تعالىٰ.

وثانيهما: أن يكون مظهراً، إلّا إنه لا يكون في المظهرية تامّاً، بل ممكن، ولم يتلاشَ وجوده في وجود الله تعالىٰ، وهو لم يتخلّق بأخلاق الله جميعاً، لبقاء نقص الإمكان فيه، بخلاف القسم الأول، فإنّه يتخلّق بأخلاق الله، وما ظهر في القسم الثاني هو اثنا عشر ركناً علىٰ اختلاف مراتبها في الظهور، وذلك الظهور أيضاً ليس تامّاً.

ثمّ ينبجس لكلّ اسم من الأسماء الثلاثة خواصّ أربع علىٰ سبيل الكلية، وعَبّر عن الخواص بالأركان الأربعة، فجميع خواصّ الأسماء الثلاثة تكون اثني عشر ركناً، ثمّ جعل كلّ ركن متبوعاً لثلاثين خاصة، وكلّ خاصية اسم فعل، قد مرّ المعنىٰ فيه».

أقول: ممّا يبطل جميع قوله، أنّ الله ليس له تجلّي الذات للذات أزلاً، ثم من كينونته كوّن الكائنات وهو تجلٍّ ثانوي.

نعم، له تجلٍّ فعلي حادث، كما يدل عليه التجلّي، تجلّىٰ له به، وهو في مقام الإمكان، وتجلّىٰ به للأشياء ـ وسمعته من قريب ـ والأزل نفس الذات، لا يزيد عليها بوجه، ولا ثبوت للأشياء فيه حتىٰ يقال بإحاطته بذاته بها أزلاً وأبداً، لا إلىٰ نهاية، وحينئذٍ يكون الأزل طرفاً له، ولو اعتباراً، وكلّه جهل ظاهر.

وما ذكره بالنسبة إلىٰ الأنبياء والأولياء فكفر ظاهر، تعالىٰ الله عنه، وأين الممكن والغنىٰ الذاتي؟ وقصاراه ظهور اسم [العبودية][1] كالحديدة المحمية، ففيها صفة النار، وهي حديدة لم تخرج عنها، لا أنها نار، فقد ألحد في أسمائه، وألوهيّته أيضاً ظاهرة لكلّ موجود، في كلّ عالم، يعرفه بقدر ما ظهر له به، وهي ألوهيّة تعريف ودلالة، بما عرّفه نفسه له به، لا معرفة إحاطة، وكلّما قرب الممكن إلىٰ الله ـ أي قرباً فعلياً ـ ازداد حاجةً

---

(١) في الأصل: «القيومية»، ولعلّ الصحيح ما أثبتناه.

وفقراً، وشدّة خوف ورجاء، ولا يقرب من الذات أحد بوجه أصلاً، سواء في ذلك أشرف الكل وأخمل الكل.

وما سيأتيك[١] في المجلّد اللاحق أنه تعالىٰ (استوىٰ من كلّ شيء)[٢]، وأنه محيط بالكلّ وقائم علىٰ الكلّ، ويسمع كلّ شيء ويعلم، وأمثاله ـ ممّا فيه إضافة أو نسبة للغير ولو بحسب الصلوح ـ فالمراد به صفات الفعل، وهو الذي وهبه الله للغير، وجعله له دليلاً عليه، يعرفه به، لا صفة الذات، ونسبه لنفسه تشريفاً وتعظيماً وللدلالة، ولك إرادة ذاتية أيضاً منها، ولكن بمعنىٰ علمه وإحاطته بذاته للكلّ، في مراتب الإمكان والحدوث، ولا تخرج عن ملكه، لا أنها معه أزلاً، ولا أنه نزل بذاته وتجلّىٰ لها بها فيها أو معها، فهو محال في الواجب تعالىٰ.

ثم وتفسيره الأركان والأسماء بالخواصّ ضعيف، كما لا يخفىٰ ممّا سيأتي، والمراد من اسم الفعل هنا كما سبق في القاعدة، لا كما زعم من الاصطلاح الذي أراده في هذا الكلام، فتدبّر لما فيه من زيادة الضلال.

قال: «وقد فصّل عليه السلام خواصّ الاسم الأوّل من هذه الأسماء الثلاثة، وهو: (الرحمٰن الرحيم)... إلىٰ آخر ما قال، فـ (الرحمٰن) أوّل خاصيّة العقول المقدّسة، وليس بينه وبين الله مرتبة أخرىٰ، ولهذا قال تعالىٰ: ﴿قُلِ ادْعُوا اللهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ﴾[٣] لأنّ (الرحمٰن) أقرب الأسماء إلىٰ الله، وليس اسم آخر مثل (الرحمٰن) في القرب من الله، وجميع الأسماء التي بعد (الرحمٰن) تابع للرحمٰن».

أقول: بل هي أسماء أفعال ومظاهر متعدّدة، ولا ظهور للذات بذاتها فيها وبها.

قوله: «وليس بينه وبين الله»... إلىٰ آخره، فيكون فانياً في ذات الله، وبينه وذاتِ الله مناسبة واتّحاد حقيقة وإن تفاوتا مفهوماً، ومراتب الدعوة ـ وما يدعىٰ به ـ صفة تعريف وأسماء دلالة ونداء، لا أسماء إحاطة، وكلّه في مقام الحدوث لا الذات، وإن كان بين الأسماء مناسبات وإحاطة، فافهم.

---

(١) «هدي العقول» مج٧، باب العرش والكرسي.

(٢) اختلفت ألفاظ الرواية، فبعضها كما في المتن، وفي بعضها (استوىٰ علىٰ كلّ شيء) وفي أُخرىٰ (استوىٰ في كلّ شيء). كما سيأتي في باب الحركة والانتقال ح٦ـ٨.

(٣) «الإسراء» الآية: ١١٠.

قال: «وإذا كان لكلّ اسم من الأسماء الثلاثة أربعة أركان، وكلّ ركن ثلاثين اسماً، أي خاصيّة فصار الكلّ ثلاثمائة وستّين خاصيّة، علىٰ سبيل الكلّية، فهذه هي نسبة الأسماء إلىٰ ما تحتها من الخواص، وحجب الاسم الواحد المخزون، وهو ذات الإله بتلك الأسماء، لأنه لمّا كانت بذاتها بعيدة عن الإمكان، فلا تكون محاطة بإدراك الممكنات، عقلاً كان أو نفساً.

ولا يلزم أن يوجد فيها حدّ لا يتجاوزه، فيوجد فيه الاثنينية، فيتركّب عقلاً، وهو باطن، وهي محيطة بتلك الثلاثة التي هي أجزاؤها لا إلىٰ نهاية مستورة فيها ومحجوبة عنها، لا حول ولا قوة إلّا بالله» انتهىٰ.

أقول: ما فيه ممّا سبق علىٰ مراده، ظاهر أكثر معنىٰ كلامه تبع أستاذه، وستعرفه.

وللملّا الشيرازي هنا كلام طويل قد اشتمل علىٰ مفاسد، ولنوقفك عليه مقطّعاً لتجتنبه.

قال: «هذا من الأحاديث المشكلة، ونحن نستعين بفضل الله في حلّه، فنقول مستمدّاً بلطفه وإحسانه: إنّ لله تعالىٰ أسماءَ وصفاتٍ، كلّها ـ مع كثرتها وتفصيلها ـ غير زائدة علىٰ ذاته، ولا هي أجزاء ذاته، ليلزم النقص أو التركيب.

وليس المراد ها هنا هو اللفظ، بل المعنىٰ الكلّي، كمفهوم العالم والقادر والمريد، والفرق بين الاسم والصفة بوجه كالفرق بين العرضي والعرض، أو بين الفصل والصورة، فالأبيض ـ مثلا ـ إذا أُخذ مطلقاً لا بشرط شيء فهو عرضي محمول، وإذا أُخذ بشرط لا بشيء كان عرضاً غير محمول، وكذا الناطق بمثل هذين الاعتبارين فصل وصورة، وكذلك الأسماء الإلٰهية أسماء باعتبار، وصفات باعتبار، فالأسماء، كالحي والعالم والقادر والمريد والسميع والبصير. والصفات، كالحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والصبر، إلّا أنها بكلا الاعتبارين عين الذات الأحدية، إذا كانت حقيقة وجودية.

وأما السلبيات والإضافيات فمبادؤها سلوب وإضافات خارجة، كالفردية والقدّوسية والأولية والمبدئية، والأسماء المشتقّة ـ كالفرد والقدّوس والأول والمُبدئ ـ صادقة عليه، ويجمعها الإلٰهية، ولكلّ منها حظّ من الوجود، لأن الوجود لعموم شأنه يعرض العدم والمعدوم أيضاً من وجه، وهي أول كثرة وقعت في الوجود، وليست قادحة في أحديّة الذات ـ كما مرّ مراراً ـ إذ ليست عارضة لذاته كما زعمته الصفاتية، ولا مقوّمة له ولا حادثة في ذاته كما عليه جماعة، ولا موجودة في أنفسها ليلزم تعدّد القدماء، بل هي أنفسها لا

موجودة ولا معدومة، ولا قديمة ولا حادثة، ولا مجعولة ولا لا مجعولة أيضاً، بل جعلها تابع لجعل الوجود، الإلهي، فهي مع القديم قديم ومع الحادث حادث»[١].

أقول: نعم هو من المشكلات، وحديثهم صعب مستصعب كما روي[٢]، لكن من قرع باب فيضهم ورابطه انفتح قفله وزال إشكاله ببركتهم، إذ أمروا لا بالقواعد الشيطانية وأوهام الصوفية، كما سلّطه هنا هذا المتصوّف ممّا قدمه قبل [شروعه][٣] في حلّ الحديث، وما أوّله عليه مخبوط غير نقي، كما ستعرفه إن شاء الله.

وكون أسمائه تعالىٰ وصفاته كثيرة فمعلوم، إلّا إنّ كونها عين ذاته، من غير منافاة أن تكون الكثرة اعتباراً، فالنصّ والعقل بخلافه، فليس الذات بمجمع كثرة اعتبارية، وليس الاسم نفس ذات المسمّىٰ، ولا حاجة إلىٰ الاسم والتسمية في مقام الذات، والاسم والصفة دالّان عليه، وهو في مقام الحدوث والتسمية، فـ«عالم» اسم للذات العالمة، وكذا «عالم» لصفة العلم، وليس هو الذات بأحديتها، إذ لا اسم لها ولا صفة معها ولا عبارة عنها ولا تعبير، بل هما لنفي الأغيار، ومعرفتها بالصفة الظاهرة منه ـ تعالىٰ ـ الدالّة، والمفهوم الكلّي للصفات حادث، صفة فعل تعود له، وقيامها بالذات قيام صدور بما ظهر لها بها.

وعنهم عليهم السلام: (**كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه مخلوق مصنوع مثلكم، مردود إليكم**) الحديث[٤].

وعن علي عليه السلام، في خطبته اليتيمة: (**انتهىٰ المخلوق إلىٰ مثله وألجأه الطلب إلىٰ شكله**)[٥]، فالتسمية والمسمّىٰ الظاهر، والصفة ـ ممّا له تعلّق بالغير بوجه ـ صفة فعل، وداخلة في الإمكان، والاسم بحسب الدلالة يسمىٰ صفة، وبحسب المقابلة الاسم: ما دلّ علىٰ ذات مع صفة، كعالم وقادر وسميع وقائم ومتحرّك وكاتب ومريد، وهذا ظهور فعلي بصفة فعلية، لتعالي الذات عن المقارنة، وباعتبار الصفة نفسها كالعلم والكتابة والقيام، تسمّىٰ صفة، وهي صفة حدوث، ومعنىً دلّ، ومن شؤونه الحادثة بأمره، ومن ظهور آثار الصنع الدالّ عليه، فسبق المصنوعات، فعرفته به، ودلّها علىٰ كماله المجهول.

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٢٣٦، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «بصائر الدرجات» ص ٢٠، باب في أن أئمة آل محمّد حديثهم صعب مستصعب.

(٣) في الأصل: «شروحه».

(٤) «الأربعون حديثاً» للبهائي ص ٨١.

(٥) «شرح العرشية» ج ٣، ص ٣٠١.

فالحمل عليه حمل دلالة، لا حمل اشتقاق أو مواطاة علىٰ الذات، فليست الصفات ولا الأسماء عين الذات.

نعم دالّان عليه، والدليل غير المدلول، [فالعالِم][1]: الظاهر بالعلم، وهو ظهور فعلي، فوصفه تعالىٰ به لكونه صفة فعله الظاهر به، وما أظهره به، لا الذاتي، وقبل حصوله هو علم، ولا يقال: جهل، لأنه يوجب حيثية في الذات وجهة، والذات منزّهة عنها، [فما][2] أردت الذات من عالم وعلم، وإنّما أردت الدلالة بوحدة الظهور، من غير مراعاة صفة معها وموصوف وكثرة بوجه، بل دلالة، والوحدة الظهورية ومقام التسمية، والتعدّد في مقام التعريف للعباد، لتعدّد الدليل، لعدم كون الممكن بسيط الحقيقة، مجرّداً كان أو مادياً، وهذه تسمية بحسب الآثار الصادرة عنه، ولا يكون عين المؤثّر، ومرجعها بحسبه إلىٰ سلب النقص، وإثبات أنه الكمال الواجبي المجهول.

وما يشير إليه من مفهوم أو غيره فهو عين المعلوم، وهو العلم الفعلي، وتحقّقه في مقام معلوليته، إذ لا تحقّق له في العلّة ولا في مرتبتها، ولا هو مفقود فيها ولا معلوم فيها فيشاركها ويقوم الغير فيها، بل في مقام الأثرية والمعلولية، ولا تحقّق للأثر بوجه قبل التأثير، والتلازم بين المعلول والعلّة بجهة العلّية، وهو ظهور فعلي، لا بأحدية الذات، كما سبق لك عن قريب، فلا رابطة بينه وخلقه.

وقال علي عليه السلام: (علّة صنعه صنعه)[3].

وقال تعالىٰ: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾[4].

وفي خطبة الغدير: (إذ كان الشيء من مشيئته)[5] وسمعت[6]: (وخلق الخلق بالمشيئة).

فهو فاعل بفعله؛ ولهذا يفعل ولا يفعل، من غير تناقض، والصفة غير الموصوف، ولا وجود للكلام إلّا حالة الإيجاد، بالحركة التي هي فعله، لا عند الذات ولا قبله، وهو يعلمه في مرتبة إمكانه وكونه بجميع أنحائه الكونية، ولا يعلمه بصورة أو انكشاف، فإنّه [بجهة][7]، وعلمه به محيط به، فهو نفس المعلوم، ولنقف لئلّا نخرج عن المقصود.

---

(١) في الأصل: «فالعلم».
(٢) في الأصل: «فاذا».
(٣) «شرح المشاعر» ص٣٣٦، ٦١٧، وفيه: (علّة ما صنع ...).
(٤) «الروم» الآية: ٢٥.
(٥) «مصباح المتهجّد» ص٦٩٧.
(٦) مرّ في باب الإرادة أنها من صفات الفعل.
(٧) في الأصل: «بجمعته».

وأوّل كثرة في الوجود فعلية، وهو المشيئة، لكنّها في نهاية البساطة بالنسبة لمن دونها، وكثرة حقيقية، لكن لغلبة ظهور فاعلية الفاعل بها كانت بسيطة، ومنها منشأ جميع الأسماء والصفات واشتقاقها وتعدّدها، وبها قام كلّ شيء، كما روي[1]، وكلّ ما يعرض له الوجود فليس بمقام، فليس بمعدوم مطلقاً، ولا خروج له عن الإمكان.

قوله: «وليست قادحة في أحدية الله»... إلىٰ آخره، يشير إلىٰ الأعيان الثابتة وصور الأسماء في الأزل، وعنده أنها مفاتيح الغيب، ولا وجود لها مستقلاً عن ذات الله، وهي ثابتة غير موجودة، وهي مبدأ الاشتقاقات والسعادة والشقاوة وغيرها، وهي غير مجعولة ولا قديمة ولا حادثة، كما قال... إلىٰ آخره، وصرّح به في أسفاره[2] ومفاتيح غيبه[3].

ولا شبهة في ضلاله، بل كفر هذا القول، فإنّه يثبت معه غيره ولو اعتباراً، فيكون له مشارك، ويكون ثالثاً لا خالقاً ولا مخلوقاً، وهو مادة الخلق، قديمة، وكلّه متفرّع من المناسبة وثبوتها في الأزل، فيكون عبارة عن الامتداد الذي لا نهاية له. وعنده[4] أنّ هذه مرآة الحقّ ظهر بها، وهو مرآة لها بوجه، وكم له من هفوة مثلها ستأتيك إن شاء الله، وفيما حصل كفاية للمتدبّر.

قال: «ومن هنا يُعلم بأنّ المراد بأنّ الاسم عين المسمّىٰ ما هو؟»[5].

أقول: ليس معناه ذلك، ولا يكون عين الذات، بل بمعنىً لا يعقله هو وصنعه، أشرنا له، وهو جهة التسمية، وهو المسمّىٰ العنواني، لا نفس الذات الأحدية، ولا الأعيان الثابتة التي وجودها وجوده، وإن غايرت بوجه اعتباراً، كما زعم.

قال: «وقد يقال: الاسم للصفة باعتبار ما ذكرنا، إذ الذات مشتركة بين الأسماء كلّها، والتكثّر فيها بسبب تكثّر الصفات، وذلك باعتبار شؤونه الإلٰهية ومعانيه الغيبية، التي هي مفاتيح الغيب، وبها يصحح علمه تعالىٰ بالأشياء كلّها بنحو من التفصيل في إجمال الهويّة الإلٰهية، إذ الوجود ـ كما علمت ـ بسيط أحديّ الذات، ولهذا قال: ﴿وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُها إِلَّا هُوَ﴾[6] ولم يقل: وفيه مفاتيح الغيب، ولا: وله، ولا: منه، ليدلّ علىٰ أنها غير داخلة ولا عارضة ولا صادرة، لأنها ليست مجعولة، وإنّما هي معانٍ معقولة في غيب الوجود

---

(١) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٠٥.
(٢) «الأسفار الأربعة» ج ٢، ص٣١٦ ومابعدها.
(٣) «مفاتيح الغيب» ص٣٣١.
(٤) «الأسفار الأربعة» ج ٢، ص٣٥٦ ومابعدها.
(٥) «شرح أصول الكافي» ج ١، ص٢٣٧.
(٦) «الأنعام» الآية: ٥٩.

الحقّ تعالىٰ، يتعيّن بها شؤون الحقّ وتجلّياته وأطواره، وليست بموجودات عينية، ولا داخلة في الوجود أصلاً، فهي موجودة في العقل تارة وفي العين أخرىٰ، لا بالاستقلال، لكن لها الحكم والأثر فيما له الوجود العيني، كما أشار إليه الشيخ المحقّق محيي الدين الأعرابي الخاتمي الأندلسي، في الفصّ الآدمي من فصوص الحكمة[1] بقوله:

اعلم أنّ الأمور الكلّية، وإن لم يكن لها وجود في عينها، فهي معانٍ معقولة بلا شكٍّ في الذهن، فهي باطنة لا تزال عن الوجود العيني ولها الحكم والأثر في كلّ ما له وجود عيني، بل هو عينها لا غيرها، أعني: أعيان الموجودات العينية، ولم تزل عن كونها معقولة في نفسها، فهي الظاهرة من حيث أعيان الموجودات، كما هي الباطنة من حيث معقوليّها، فاستناد كلّ موجود عيني لهذه الأمور الكلّية، التي لا يمكن دفعها عن العقل، ولا يمكن وجودها في العين وجوداً تزول به عن أن تكون معقولة انتهىٰ»[2].

أقول: لا شكّ أن العاقل الموحّد المقرّ بتنزيه الله، ونفي الشريك، الغني المطلق لا يقول بهذا القول، الذي لا حقّ فيه، كما لا يخفىٰ من ظاهره، فليس الأزل زائداً، وللأشياء أعيان ثابتة فيه، متكثّرة، ولها لوازم، ووجودها عين وجود الله، وهي في غيب الوجود الحقّ، وجعل بها الربط، وغير مجعولة ووجودها يبقىٰ، فلم يصدق اختصاص الله بالقِدَم وخلقه الأشياء، وإن لم تكن شيئاً فليست كذلك، ولا تجري عليها هذه الأحكام، وإن كانت شيئاً حادثاً فليست كذلك أيضاً، فهي قديم آخر.

ومثله قوله في الأسفار[3] ومفاتيح الغيب[4] وأسرار الآيات، والنقل علىٰ الأخير.

قال فيها: «واعلم أنّ عالم الربوبية عظيم الفسحة جدّاً، فيه جميع مافي عالم الإمكان علىٰ وجه أعلىٰ وأشرف، مع ما يزيد عليها ممّا استأثره الله بعلمه»[5]... إلىٰ آخره.

أقول: ولزوم زيادة علمه الذاتي على نفس الذات ظاهر، والاعتباري يوجبه، وإلّا كان كذباً وإفكاً مخلوقاً، وحكماً علىٰ الله بما تحدثه الأوهام بوهمها، وضلال ابن عربي رئيس الضلّال ـ وسعيه في إطفاء نور الله ـ لا خفاء فيه، وقد اشتبه عليه أمره وضلّ وأضلّ، واتّبعه في ما زخرفه في كتبه من الضلال، فهو العمد له في المسائل، ويفرّع علىٰ أقواله الكتاب

---

(١) «فصوص الحكم» ص ٥١.
(٢) «شرح أصول الكافي» ج ١، ص ٢٣٧.
(٣) «الأسفار الأربعة» ج ٢، ص ٣١٥ ومابعدها.
(٤) «مفاتيح الغيب» ص ٣٣١، ٣٣٥.
(٥) «أسرار الآيات» ص ٤١. صححناه علىٰ المصدر.

والسنّة، وهو مميت الدين لا محييه، ولنعرض عن زيادة الكلام معه.

وحينئذٍ يظهر لك بطلان ما جعله مبادئ للأسماء، والمحمول علىٰ الذات، وأنه لا يكون عين المسمّىٰ، وغير ذلك ممّا فرّع علىٰ ثبوت الأعيان والصور في الأزل، وإن لم تكن مستقلّة الوجود عن وجود الله.

قال: «ثم نقول: كما أنّ الوجود حقيقة واحدة، لها مرتبة كاملة أحدية إلٰهية، ولها مراتب أُخرىٰ إمكانية نازلة، هي رشحات فضله وجوده، وكذلك ما يتبعها ويلزمها من الصفات الذاتية والأسماء، كالعلم والقدرة وغيرهما، والوجودات الإمكانية إنّما لزمها الإمكان والحاجة لأجل نقصانها وقصوراتها بالضرورة عن الوجود الواجبي؛ إذ التابع والمعلول كيف يساوي المتبوع والعلّة، وهي متفاوتة المنازل في الشدّة، والضعف والكمال والنقص، والقرب والبعد، من ينبوع الوجود ونور الأنوار؟ ولكلّ مرتبة أيضاً معانٍ معقولة مناسبة، من جنس الأسماء والصفات، [ولها لوازم من الصفات الذاتية والأسماء كالعلم والقدرة وغيرهما، والوجودات الإمكانية لزمها الإمكان والحاجة، لنقصانها وقصورها عن الوجود الواجبي لقصور المعلول عن العلة][1]»[2].

أقول: جعله الوجود حقيقة واحدة ـ له مراتب من تجلّياته في الإمكانية، وهي التعيّنات التي ظهرت بها الأعيان بالتبع، لعدم مجعوليتها، كما سبق ـ خطأ ظاهر، ولا تلحق الذات لوازم، فافهم.

قال: «وقد علمت أن الاسم عين المسمّىٰ بوجه، وأنّ العلم والعالم من أسمائه وصفاته الحقيقية، وهو حقيقة واحدة مشتركة، قد يكون واجباً بالذات، أو جوهراً عقلياً، أو ذات إضافة، أو إضافة محضة، فيطلق علىٰ الجوهر العقلي: أنه عاقلٌ لذاته، ولما بعده، كالعقل الأول أنه اسمه العليم، ولا بُعدَ فيه، وعليه جرت عادة الصوفية.

فيقال علىٰ مثل الملك: الهادي، وإبليس: المضلّ، وعلىٰ هذا القياس، فإنّ للأسماء والصفات ثبوتاً جمعيّاً للذات الإلٰهية، وهي متفرّقة في الممكنات، والممكنات فيه متفاوتة»[3].

---

(١) ليست في المصدر.

(٢) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٢٣٧ - ٢٣٨، بتفاوت صححناه علىٰ المصدر.

(٣) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٢٣٨، بتفاوت صححناه علىٰ المصدر.

أقول: الاسم غير المسمّىٰ، والأعيان وثبوت الأشياء في الأزل كفر وضلال، وليس العلم كما قال، وسبق منه ذلك مع ردّه، [والمخلوقات الأسماء دالّة]، والأسماء غيب الحقائق وملكوتها، وهي صفات حادثة، وليس للأسماء والصفات صور أزلية، لها اقتضاءات، ولا لها ثبوت جمعي كما مرّ، وسبق ردّه.

قال: «والأشياء في الموجودية لها ثلاث مراتب:

الأولىٰ: الموجود الصرف، الذي لا يتعلّق وجوده بغيره ولا يتقيّد بقيد، وهو المسمّىٰ عند العرفاء بالهوية الغيبية والغيب المطلق والذات الأحدية، ولا اسم له ولا نعت، ولا يصل له معرفة ولا عقل ولا وهم، فما له اسم ورسم فهو مفهوم من المفهومات الموجودة عقلاً أو وهماً، وما يدرك له اشتراك وارتباط بغيره، وليس الأول كذلك لكونه قبل الأشياء ولا يقبل الاشتراك، فهو الغيب المحض والمجهول المطلق، إلّا من قبل آثاره ولوازمه»[1].

أقول: إن أراد من نفي هذه عن وجود الله نفيها بكلّ وجه واعتبار، فكيف يقول بأنّ الأعيان الثابتة غير مجعولة، وفي عالم الأزل، وكذا جميع الممكنات فيه، ومفيد الكمال ثابت له ذلك علىٰ وجه أعلىٰ، وحقيقة الوجود واحدة، والمخالفة اعتباراً بين مفهوم الوجوب والإمكان، وإلّا فالحقيقة واحدة؟ كذا كلّ بسيط الحقيقة كلّ الوجود، والصفات الذاتية لها مفاهيم، وهي مصدوقها، والاسم نفس الذات بوجه، ولها لوازم؟ إلىٰ غير ذلك من أقواله الساقطة كما سبق[2] وتأتي متفرقة.

ومعلوم حصول الاقتران ـ ولو بحسب الاعتبار ـ بالغير، وعدم اختصاص القدم به، ولم يكن أحدياً خالصاً، ويكون له مفهوم كلّي، ولهذا أدخل الممتنع الذاتي في القسمة، وأثبت الاشتراك من إثبات الوجود المطلق، كما ستعرفه من قوله، ويلزمه من هذه الأقوال، وإن أراد بنفيها عنه نفي مقارنة أو مشاركة أو مباينة لموجود آخر، لأنه تعالىٰ كلّ الوجود، فهو أخصّ ـ وبقيت أشياء أُخر ـ ولم يحصل تمام التنزيل بهذا، فضلاً عن كماله، وهكذا في ما يذكره من صفات التنزيه، يريده بوجه، وهو يلزمه من وجوه، فهو قد جمع التنزيه والتشبيه، وليس هذا بالتوحيد، فافهم.

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص٢٣٨، بتفاوت صححناه علىٰ المصدر.

(٢) تقدّم عرض تلك الأقوال وردّها في الأبواب السابقة من «هدي العقول».

قال: «والمرتبة الثانية: الموجود المقيّد بغيره والمحدود بحدّه، المقرون بالماهية والعين الثابت، وهو ما سوىٰ الحقّ الأول من الموجودات العالية، كالعقول والنفوس والطبائع والأجرام الفلكية والعنصرية، وأعراضها»[١].

أقول: هذا أيضاً أمر عرضي اعتباري، لأنّ عنده أنه تعالىٰ كلّ الوجود كما صرّح به في كتبه[٢]، وقائل بوحدة الوجود، فلا وجود لغيره، والتعدّد من تجلّي الذات في الأعيان الاعتبارية، فالخلق خلق من وجه وحق من وجه، وصرح بهذا، فافهم.

قال: «المرتبة الثالثة: هو الوجود المنبسط المطلق، الذي ليس عمومه وشموله علىٰ سبيل الكلية والاشتراك، كالمعاني المعقولة، بل علىٰ نحو آخر، فإنّ الوجود سواء كان مقيّداً أو مطلقاً هو عين التحصّل والفعلية، والكلّي ـ سواء كان منطقياً أو عقلياً أو طبيعياً ـ يكون مبهماً، يحتاج في تحصّله وتشخّصه إلىٰ انضمام وجود إليه، وليست وحدته عددية، إذ هو مع كلّ شيء بحسبه، فلا ينحصر في حدّ معيّن، ولا ينضبط بوصف خاصّ ـ من القدم والحدوث والتقدّم والتأخّر، والتجرّد والتجسّم والكمال والنقص، والعلو والدنو ـ فهو مع القديم قديم، ومع الحادث حادث، ومع المجرّد مجرّد ـ ومع المجسّم مجسّم، ومع الجوهر جوهر، ومع العرض عرض ـ مع أنه بحسب ذاته وسنخ حقيقته بريء عن هذه التعيّنات، وأنه كما جرىٰ علىٰ لسان صاحب الولاية التامّة: (عين كلّ شيء لا بمزاولة، وغير كلّ شيء لا بمزايلة)[٣] لأنه ظلّ الله.

وإليه الإشارة في قوله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِناً﴾[٤] ولكونه عين كلّ شيء يتوهّم أنه كلّي، وقد علمت بطلانه.

والعبارات عن بيان انبساطه علىٰ الماهيات واشتماله علىٰ الموجودات قاصرة، إلّا علىٰ سبيل التمثيل والتشبيه، وبهذا يمتاز عن الوجود المقدّس الذي لا يدخل تحت التمثيل والتشبيه، وبهذا تصحّح الآيات الواردة في التشبيه، وكلّ ما قيل في تمثيله تقريباً للأفهام من وجه، فهو تبعيد لها من وجه آخر، كما قيل: إن نسبته إلىٰ الموجودات العالية نسبة

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص٢٣٨، بتفاوت صححناه علىٰ المصدر.

(٢) انظر: «الأسفار الأربعة» ج٢، ص٣٦٨؛ «كتاب العرشية» ص٥.

(٣) «نهج البلاغة» الخطبة: ١، وفيه: (مع كلّ شيء لا بمقارنة، وغير كلّ شيء لا بمزايلة).

(٤) «الفرقان» الآية: ٤٥.

الهيولىٰ الأولي إلىٰ الأجسام الشخصية والصور النوعية، أو كنسبة البحر إلىٰ الأمواج والتشكيلات، أو نسبة الكلّي الطبيعي، كجنس الأجناس، إلىٰ الأنواع والأشخاص المندرجة تحته، إلىٰ غير ذلك من التمثيلات.

واعلم أيضاً: أنّ هذا الوجود غير الوجود الانتزاعي الإثباتي العامّ البديهي، كما مرّ مراراً أنه من المعقولات الثانية والمفهومات الاعتبارية، التي لا وجود لها إلّا في الذهن.

والوجود الحقيقي ـ بمراتبه الثلاث ـ موجود في نفسه، إمّا بنفسه كالأول تعالىٰ أو بغيره كما سواه، فالوجود الانتزاعي كسائر المفهومات الاعتبارية التي لا وجود لها إلّا باعتبار، وإنما هي عنوانات ذهنية للأشياء الموضوعة؛ ليحكم العقل عليها بأحكامها وخواصّها، وهذا وإن خفي علىٰ أكثر أصحاب البحوث من المتأخّرين، لكنّ القدماء من الحكماء وسائر المحقّقين من العرفاء شاهدون علىٰ أنّ للوجود حقيقة عينية، بل هو أصل الحقائق، وأنّ له مراتب، ومن مراتبه تنشأ الماهيات والمفهومات.

قال بعض العرفاء[1]، بعد أن بيّن الوجود بالمعنىٰ الثالث، ومثّله بالمادة بقوله: الوجود مادة الممكن والهيئة المهيَّأة له بحكمة الموجد العليم الحكيم، علىٰ وفق ما كان في علمه مهيَّأة بهذه العبارة، والعرض العام هو الضعيف اللاحق به عند تقيّده بقيد الإمكان، وبعده عن حضرة الوجود وأسره في أيدي الكثرة. انتهىٰ.

أراد بالعرض العام: الوجود الذي بمعنىٰ الموجودية النسبية، ووصفه بالضعيف، لأنه ضعيف الوجود، كسائر المعاني النسبية، وهو نسبة تلحق الماهية الممكنة عند حصولها في العقل دون العين»[2].

أقول: هذا التطويل ـ بل محصّله ـ ضلال مخالف البديهة، بل كفر، وتردّه قواعد هذا المتصوّف، وما قاله في وجود الله وخلقه.

أمّا الأول: فلأنّ إثبات وجود منبسط سارٍ، لا يوصف بقدم ولا حدوث ولا غيرهما ممّا ذكره ـ وهو قديم مع القديم، وحادث مع الحادث، وهي في نفسه بريء من التعيّنات، وهو عين كلّ شيء، وعليه حرّف الآية بضلاله ـ كلام لا يعقل ولا يفهمه قائله، وجمع بين نقيضين ورفعهما، وإثبات ثالث غير الله وخلقه، وجعله الرابطة، كما سيأتي.

---

(١) هو صدر الدين القونوي، كما في «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٢٤٠.

(٢) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص٢٣٨ – ٢٣٩، صححناه علىٰ المصدر.

وهو يوجب المناسبة بين ذات الله وخلقه، وهي مستحيلة، بل الله خلو من خلقه وبالعكس، ولم يظهر بذاته، بل بفعله الظهوري، وليته قال: هو مشيئته وفعله الحادث المجعول بنفسه، وما سواه مجعول بذاته، (إذ الشيء من المشيئة)[1]، كما في خطبة الجمعة والغدير وغيرهما، وسمعت: (وخلق الأشياء بالمشيئة) وهو ليس عين الأشياء، بل هو معها بحسب المقارنات الظهورية كما سبق، ولكنّه عنه بعيد، وبقواعد المتصوّفة عامل وخائض.

وبقوله يكون لا خالقاً ولا مخلوقاً، وما قدرت الوثنية بالمشيئة أن تقول بمثله، وما يكون مع الأشياء لا بمزايلة ودونها لا بمزايلة هو الواجب تعالىٰ، ولا يصحّح به آيات التشبيه وصفات الفعل، إلّا أن يرجع ويقول فيه كما نقول، وسبق في حديث ابن أُذينة[2]، لكنّه عن الحقّ بعيد، ويوجب إثبات الشركة لله مع شمول غيره له. ونسبة فعله للأشياء نسبة ظهورية وفاعلية من وجه، ومادة من وجه، وسبق بيانه.

والأُمور الذهنية لها مطابق خارجي في نفس الأمر، كلّية أو جزئية، وليس في كلام المتقدّمين من الحكماء ذلك، نعم في [كلام] رئيس الضلال ابن عربي وأمثاله من أهل التصوّف، والكلّي المنطقي وغيرها له مطابق خارجي في عالم الذهن، وله ظهور في الجزئيات، ظهور خاصّ بما ظهر لها بها، لا بذاته.

ثم وجعله موجوداً بغيره يبطل وصفه بما قال فيه، وشموله للموجد وغيره، لاستحالة ذلك في أثر الشيء أو معلوله، إلىٰ غير هذه الوجوه المبطلة له.

وأما الثاني: فعلىٰ قوله من إثبات التعيّن والتجلّي الذاتي للذات في أزلها وللأشياء، وأنه كل الوجود، ومعيّته معيّة ذاتية، وأنّ للأشياء ثبوتاً في الأزل، وأنّ حقيقة الوجود واحدة، والتعيّن والمراتب من الأعيان الثابتة، والجعل في القسم الثاني بوجه لا مطلقاً ـ كما سبق ويأتي ـ يبطل وجوده، وكذا الثاني، إلّا باعتبار الفرضي اللاحق به، بسبب مراتب التعيّنات، ومراتب الأشياء له تعالىٰ الظاهر بها، كما سبق.

وكلّه لا حقّ فيه، وبذلك كفاية، وإن كان البحث معه متّسعاً هنا ـ وغيره ـ لكن الوقت ضيّق. ولو عقل الآية ورجع فيها لمعدن العلم وجدها تبطل قوله، فافهم.

قال: «وإذا أطلق في عرفهم الوجود المطلق علىٰ الحقّ الواجب، يكون مرادهم الوجود

---

(١) «مصباح المتهجّد» ص٦٩٧.

(٢) الحديث الرابع من باب الإرادة.

بالمعنىٰ الأول، أي الحقيقة بشرط لا بشيء والتنزيه لا المعنىٰ الأخير، وإلّا لزمت مفاسد شنيعة»[١] ثم [عدّها][٢] من لزوم صفات الإمكان.

أقول: تلزمه من وجه آخر فيه وفي الله كما سبق، وكون هذا في عرفهم ممنوع ولو سلّم فأثبتوا لله التعيّن الذاتي، وأنه كلّ الوجود، والأحكام حدود عارضة له في ظهوره، وغير ذلك، وبه تحصل المفاسد، مع أنّ قوله «بشرط لا شيء في الذات» قيد، ويوجب عدّة من المفاسد.

قال: «فإذا علمت المراتب، فأوّل ما ينشأ من الذات الأحدية هذا الوجود المنبسط، ويقال له: الحقّ المخلوق به، وحقيقة الحقائق، وحضرة الأسماء، ومرتبة الواحدية، وأحدية الجمع، وهذا النشوء والمنشئية ليست فاعلية ومفعولية، ولا علّية ولا معلولية، لاقتضائها المباينة، والوجود سنخ واحد ذو مراتب، والمراتب الوجودية بحيث ينطوي بعضها في بعض ويحيط بعضها ببعض، وتحقّق الجاعلية والمجعولية بين الوجودات المقيّدة باعتبار تعيّناتها وامتيازاتها بالماهيات والأعيان الثابتة.

فالوجود الحق الأحد من حيث اسم الله، المتضمّن لسائر الأسماء علىٰ وجه الإجمال، منشأ لهذا الوجود المطلق، باعتبار وحدته الذاتية ليست كوحدة العدد أو الجنس أو النوع وغيرهما»[٣].

ثم قال: «والمناسبة بين الحقّ والخلق إنّما هي بسبب هذه الواسطة، كالمناسبة بين النفس والبدن بواسطة الروح الحيواني، إذ ليس من الموجودات المقيّدة ما يكون له جمعية الأسماء»[٤].

أقول: يريد بهذه هي تجلّي الذات للذات بكمالاتها، وهو جامع لجميع الأسماء، وهي مرتبة الواحدية ووجودها وجود الله، ولا مباينة، ومن هذه الكينونة [وجدت][٥] المكوّنات من كينونة الذات، وظهرت متعلّقات صفات الكمال وغيرها من لوازم الأعيان الثانية، والأشياء منطوية فيها، وبه حصلت المناسبة والربط بين القديم والحادث، وجميع هذا

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٢٤٠، بتفاوت صححناه علىٰ المصدر.

(٢) في الأصل: «عددها».

(٣) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٢٤١، بتفاوت صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٢٤١.

(٥) في الأصل: «وحدة».

ضلال وكفر، والله منزّه عن ذلك، ولم توجد من كينونة ذاته.

أو التجلّي يقتضي الحدوث، وهو ظهوره بفعله الحادث، ويلزم ثبوت الغير في الأزل وكونه مجمع كثرة وافتقارية ومقارنة وغير ذلك. وهذا صريح قول مميت الدين ابن عربي والجيلاني وغيرهم.

وكثير منهم يجعل الله الوجود المطلق الساري، وغيره مقيّداً من التعيّنات، مع أنه علىٰ تقدير الانطواء والجعل والمجعولية في الوجودات المقيّدة بوجه، ولا مباينة، بل الحقيقة واحدة، والوجود سنخ واحد، وإن ظهرت مراتب بوجه الأعيان، ومرجعه الواحد، فلا معنىٰ للتعدّد، بل وجود واجبي، لزمته التعيّنات وأحكامها من ظهوره بها وإيجاده لها بذلك، من كينونة الذات، أو قل: تجلّي الذات للذات، وكلّه كفر خارج عن المذهب، نعوذ بالله منه.

ومفاسده أظهر من أن يشار لبعضها فلنكتفِ. ويكون معنىٰ نشوئه منه تعالىٰ: جلّي الذات للذات بكينونة كمالها، ليتمّ له باطله، من عدم المباينة، وعدم العلّية والمعلوليّة.

ثم قال ـ بعد كلام ضعيف ـ: «وكما أنّ الذات الأحدية بذاته مقدّس عن الأوصاف والاعتبارات، ولكن يلزمها باعتبار الواحديّة والإلٰهية، وبحسب مرتبة اسم الله جميع الأسماء والصفات، التي ليست خارجة عن ذاته ولا متأخرة ولا مجعولة، بل هي مع الذات، والذات مع أحديتها جامعة لمعانيها المعقولة، بلا لزوم كثرة وانثلام وحدة، فكذلك الوجود المطلق ـ باعتبار حقيقته وسنخه ـ غير الماهيات والأعيان الخاصة، وله في كلّ مرتبة من المراتب الذاتية ماهية خاصة واسم خاصّ، وهو عينه الثابت في تلك المرتبة، وتلك الماهيات والأعيان ـ كما علمت مراراً ـ غير مجعولة، ولا موجودة في نفسها، ولها الحكم والأثر من جهة الوجود الخاص الذي هي معه، فالأحديّة الواجبيّة منشأ الوجود المطلق، والواحدية الأسمائية إله العالم وجوداً وماهية، فسبحان مَن ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة، وإلّا لم يكن بين المؤثّر والمتأثّر مناسبة، وذلك ينافي التأثير والإيجاد»[1].

أقول: المستغاث بالله من هذا المتصوّف.

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج٣، ص٢٤٢، بتفاوت صححناه علىٰ المصدر.

قوله: «وكما أنّ الذات الأحدية» إلىٰ آخره، إذا كان تعالىٰ مقدّساً بحسب ذاته عن جميع الأوصاف والاعتبارات، فكذا مع الخلق وبعده، وإلّا اختلفت عليه الأحوال، وتغيّر عمّا كان، واختلفت عليه الأحوال، وانقلب إلىٰ الإمكان بعد الوجوب.

وأيضاً إذا كان له لازم يلزمه بوجهٍ مّا عادت المفاسد ولزمت، وذاته منزّهة عن اللازم واللزوم، وغير ذلك من جميع المنافيات أو الموافيات، وإذا كانت هي مرتبة الواحدية وجوداً، والأحدية جامعة لها، يكون للأشياء وجود في الأزل في ذاته.

ثم وقوله بعدم لزوم كثرة في ذاته، يكذب قوله أوّلاً، بل يلزم الكثرة فيه، وغيرها من المفاسد، وإلّا تكون الوحدة كثرة وبالعكس من جهة واحدة، كلام لا يعقل ولا يعقله قائله، ويكون الوجود المطلق في الذات وهو تجلّيها لذاتها، والتجلّي الثاني وجود الأشياء من كينونتها ومن هذا التجلّي، وعرفت بطلان القول بعدم مجعولية الماهية والأعيان، وفيها أقوال أخر.

والأرجح مجعوليّتها باعتبار الوجود ثانياً، والأقوىٰ أنها بجعل آخر من الوجود وتعدّية، فتدبرّ. وأسقط الأقوال ما ذكره واختاره.

وإذا كانت الأحدية منشأ المطلق، فهو داخل والتجلّي الأوّل فلا يكون كما قال فيه قبل، وكلّه ضلال بل كفر، وفي ما حصل كفاية، وما في كلامه من التناقض والمفاسد لا يُحصىٰ ثم أخذ في نقل كلام لأستاذه وشيخه مميت الدين ابن عربي لعنه الله، **وقال:** «إذا تـ هّد ما سبق فنقول: قوله عليه السلام: **(إنّ الله تبارك وتعالىٰ خلق اسماً)**... إلىٰ قوله: **(غير مستور)**، إشارة إلىٰ أوّل ما نشأ منه تعالىٰ، وظاهر أنه ليس من جنس الأصوات والحروف المسموعة، ولا من جنس الجواهر الجسمانية، ولا من القوىٰ والنفوس المتعلّقة بها، ولا عرضاً، وكلّها ساقطة عن التقدّم في الخلق.

فلم يبقَ في الاحتمال إما الوجود المطلق الانبساطي أو العقل المفارق، وكلّ منهما محتمل لصدق هذه النعوت فيهما، إلّا إنّ دقيق النظر يرجّح الأول، لوجوه سبق بعضها ويأتي»[1]. ثم أخذَ فيى بيان وصفه بما ذكر من الصفات.

أقول: عرفت بطلان وجود [الـ]وجود المطلق، كما قاله قبل، وما فيه من المفاسد، ولو كان بالعقل لكان أرجح منه.

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٢٤٣، بتفاوت.

قال: «وأمّا كونه كلمة، فلجامعيته، وكونه مظهر الاسم (الله)، والاسم عين المسمّىٰ بوجه، وكذا المظهر عين الظاهر»[١].

أقول: لا حقَّ فيه أصلاً، بل الحقّ خلافه فيما بيّنه بالنسبة لمن دونه، ولا يكون الاسم نفسه ذات المسمّىٰ بوجه أصلاً، ولا الظاهر والمظهر متّحد الحقيقة، لكن علىٰ قواعده ـ قواعد أهل التصوّف الباطلة ـ متفرّع.

قال: «وأمّا كونه علىٰ أربعة أجزاء ليس منها واحد قبل الآخر، وهذه ليست خارجية ولا مقدارية ولا حدّية، كالجنس والفصل أو المادّة والصورة، سواء كانتا ذهناً أو خارجاً، بل معانٍ واعتبارات، ومفهومات أسماء وصفات، فيمكن كونها بوجه صفة الحياة والعلم والإرادة والقدرة، فأوّل الصوادر ـ بأيٍّ ما اعتبر ـ تصدق عليه هذه.

وهي أمّهات الأسماء الإلهية، وما سواها مندرج تحتها، ثلاثة منها مضافة إلىٰ الخلق، لأن العلم والقدرة والإرادة من الصفات الإضافية، فهي طالبة لمعلوم ومراد ومقدور، وواحد منها ليس كذلك، وإليه أشار بقوله: **(فأظهر منها ثلاثة، لفاقة الخلق إليها، وحجب منها واحداً، وهو الاسم المكنون المخزون)**»[٢].

أقول: ظاهر جعله علىٰ أربعة أجزاء أنها حقيقة، لا أنها اعتبارات ومفهوم صفات، والأسماء والصفات اللفظية لها مبادئ وجودية. وقوله عليه السلام قيل: إنه **(بالحروف غير متصوّت)**، وكونه كلمة تامّة تدلّ علىٰ تركّبه من أجزاء، ويطلق علىٰ جزء الشيء أنه حرف، لكنّه ليس من جنس هذه، ولهذا قال: **(غير متصوّت)** كما يطلق علىٰ الموجود كلمة، والإرادة حادثة صفة فعل، والعلم علىٰ قوله السابق صفة ذات، وذات إضافة، وإضافة محضة، ويمكن ردّها إلىٰ أقلّ، وليست | صفة | الحياة الاسم المكنون المخزون، بل ظاهر يعرف في كلّ عالم، وله ملك موكّل به، وممّا سبق في الصفات يظهر لك | ما | في قوله فيها هنا.

ثم وحجب الواجب ليس حجب انقطاع وعدم ظهوره مطلقاً، بل ظهور في خفاء، لأنه أحد الأجزاء، فتفطّن.

قال: «وفيه وجه آخر، وهو أنه ذكر في كتب الحكمة: أن الصادر الأوّل له أربع حيثيات:

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٢٤٤، بتفاوت. (٢) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٢٤٤.

الوجوب، والوجود، والماهية الإمكانية، والتشخّص، والأوّل بالحق وهو الاسم المكنون.

وقوله: (وسخّر لكلّ اسم منها أربعة)، نقول علىٰ وجه التأويل: هي العلم والإرادة والقدرة.

فللأول: العقل وتوهم وتخيل وإحساس. وللثاني: نشوة وهوىً وشوق وشهوة. وللثالث: الإبداع والاختراع، وهو التصوير والفعل، وهو الإعداد والتحريك، أوالأركان الأربعة: العقل والنفس والطبع والجرم»[1].

أقول: ثم أخذ في تفصيله علىٰ طبق العالم، فتفصيل العالم علىٰ صور الأسماء، وبينهما تفاضل كما بين الخلق، ثم ذكر انطواء كلّ عدد منها أكثر تحت الأقل، حتىٰ ترجع لواحد، وكذا الموجودات، وأعرضنا عنه وعن نقل جميعه للتطويل ولظهوره، لكنه ختم بكلام يفسد جميع ما قاله ممّا يظنّ به الصحّة أو يُؤوّل علىٰ وجه، فإنه بعد أن نقل كلاماً لابن عربي ـ في الفصوص ـ شيخه وأستاذه، **قال ما لفظه:** «أقول: قد أشرنا سابقاً إلىٰ أن الذات الأحدية والوجود المحض الواجبي بسيط محض، ليس بمفهوم كلّي ولا جزئي إضافي، ولا يدرك بعقل، وهذه الأسماء معانٍ كلّية، لكنّ الجميع بحسب أعيانها وشيئياتها ناشئة عنه علىٰ نحو اللزوم، فهي علىٰ كثرتها وتفصيلها نعوت وأسماء لهوية واحدة، فللذات رحمتان: رحمة وجودية ورحمة شيئية اسمية، وكذا في العلم والقدرة وسائر الصفات، لأنّ الوجود واحد للجميع، والمعاني المعقولة الأسمائية شيئيّات ذلك الوجود، فالرحمة الوجودية منشأ شيئية الرحمة الاسمية، وبواسطتها منشأ شيئيات سائر الأشياء وأعيانها، وكذا الكلام في العلم وغيرها.

وممّا يجب أن يعلم أنّ إطلاق الخلق والإيجاد له تعالىٰ، بالقياس إلىٰ الأسماء والصفات الحقيقية ـ كما وقع في هذا الحديث ـ من باب التوسّع والاضطرار، إذ لا تغاير في الوجود بينه تعالىٰ وبين معاني أسمائه، وليست هي من قبيل لوازم الماهية، إذ لا ماهية له تعالىٰ، ولا من لوازم الوجود له تعالىٰ، لتأخّر وجودها عن وجود يلزمها، وتلك المعاني ثابتة في مرتبة الذات، نعم، نسبتها إلىٰ ذاته تعالىٰ كنسبة ماهية الممكن إلىٰ وجوده، إلّا إنها ليست ماهية له تعالىٰ، لكونه غير محدود، وكلّ ممكن محدود.

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٢٤٥ – ٢٤٦، بتصرف.

فكما أنّ ماهية الممكن مجعولة بالعرض، لاتّحادها مع الوجود المجعول بالذات، كذلك معقولات الأسماء والصفات الإلٰهية لا مجعولة بالعرض؛ لاتّحادها باللامجعول بالذات، وهو الوجوب الواجبي، فافهم ذلك إن شاء الله»[1] انتهىٰ.

أقول: ضلال كثير لا يحصىٰ، لكن نشير لبعضه، فالله لا لوازم له، وهو أوّلاً جعل له لوازم، وفي غير هذا الموضع وآخر عبارته نفىٰ عنه لوازم الوجود والماهية، وكأنه أراد أخيراً المتأخّرة وما لها وجود آخر، ولا تحمل علىٰ الذات حملاً أولياً حمل مواطاة، فيكون مجمع كثرة كما قال.

ومن كلامه يثبت ذاتاً وأسماء قديمة معه ثابتة، لها نسبة لذاته، بصريح قوله: «غير مخلوقة»، وإطلاق الخلق عليها من باب المجاز والتوسعة، كما في هذا الحديث، لأنها مع الذات لازمة، فإذن من جهة المظاهر، والأوّل هي الحقائق والأعيان القديمة غير المجعولة، وكلّ هذا ضلال وكفر ظاهر مخالف للعقل والنقل.

وكذا قوله أخيراً: «نعم، نسبتها إلىٰ ذاته كنسبة»... إلىٰ آخره، في السقوط عن درجة الايمان، لاشتماله علىٰ المشابهة والمماثلة، والله منزّه عن ذلك، وهو يقول: إن وحدة الوجود وظهور الحقّ بذاته بالخلق، فالخلق، في نفس الأمر حقّ إذا جُرِّد عن حدود الإمكان، فتكون قائمة بالله، فيكون له حدّ ولو عرضاً، والممكن أيضاً محدود بالعرض بملاحظة وجوده الإمكاني الوهمي، لا بأصل وجوده ونفس حقيقته، وهو وجود الله تعالىٰ، كما زعمته المتصوّفة الزنادقة، وتبعهم بعض الجهلة منّا.

قوله: «فكما أن ماهية الممكن»... إلىٰ آخره، أظهر سقوطاً من أن يشار إليه بالبيان، فلنختصره والردّ أيضاً. فتدبّر، ولا يأخذك ضلال أهل الضلال. وفي كلامه السابق تدارك، طويناه استعجالاً.

وقال ملّا محسن الكاشاني في الوافي ـ بعد أن ذكر عدم اختصاص الاسم بالملفوظ ـ: «إنّ الاسم الموصوف بهذه الصفات هو أوّل مخلوقاته تعالىٰ، وهو النور المحمّدي والروح الأحمدي، وأجزاؤه الأربعة إشارة إلىٰ جهته الإلٰهية، والعوالم الثلاثة: العقل والخيال المجرّد عن الموادّ، والأجسام المقارنة للموادّ.

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ٣، ص ٢٥٠، صححناه علىٰ المصدر.

وبعبارة أُخرىٰ إلىٰ الحسّ، والخيال، والعقل والسرّ. وبأخرىٰ: الملك والملكوت والجبروت واللاهوت.

ومعية الأجزاء عبارة عن لزوم كلّ منها للآخر، وتوقّفه عليه في تمامية الكلمة، والجزء المكنون المستور هو السرّ الإلهي والغيب اللاهوتي.

قوله: **(فهذه الأسماء التي ظهرت)** كذا وجدت في ما رأيناه من نسخ الكافي، والصواب **(بهذه الأسماء)** - بالباء -كما رواه الصدوق في التوحيد[1]، ويدلّ عليه آخر الحديث حيث قال: **(وحجب الاسم الواحد المكنون المخزون بهذه الأسماء الثلاثة)**.

(فالظاهر هو الله)، يعني أنّ الظاهر بهذه الأسماء الثلاثة هو (الله)، فإنّ المسمّىٰ يظهر بالاسم ويعرف به، والأركان الأربعة: الحياة والموت والرزق والعلم، التي وكّل بها أربعة أملاك هي: إسرافيل وعزرائيل وميكائيل وجبرئيل.

وفعل الأول: نفخ الصور والأرواح في قوالب الموادّ والأجساد، وإعطاء قوّة الحسّ والحركة لانبعاث الشوق والطلب، وله ارتباط مع المفكّرة، ولو لم يكن هو لم ينبعث الشوق والحركة، لتحصيل الكمال في أحد.

وفعل الثاني: تجريد الأرواح والصور عن الأجساد والمواد، وإخراج النفوس من الأبدان، وله ارتباط مع المصوّرة، ولو لم يكن هو لم يمكن الاستحالات والانقلابات في الأجسام، ولا الاستكمالات والانتقالات الفكرية في النفوس، ولا الخروج من الدنيا، بل كانت الأشياء كلّها واقفة في منزل واحد ومقام أوّل.

وفعل الثالث: إعطاء الغذاء، والإنماء علىٰ قدر لائق، وميزان معلوم لكل شيء بحسبه، وله ارتباط مع الحفظ والإمساك، ولو لم يكن هو لم يحصل النشوء والنماء في الأبدان، ولا التطوّر في أطوار الملكوت في الأرواح، ولا العلوم الجمّة للفطرة.

وفعل الرابع: الوحي والتعليم، وتأدية كلام من الله لعباده، وله ارتباط مع القوة النطقية، ولو لم يكن هو لم يستفد أحدٌ معنىً من المعاني بالبيان والقول، ولم يقبل قلب أحد إلهام الحقّ وإلقاءه في الروع»[2] انتهىٰ.

أقول: وجعله الاسمَ الأول: النور المحمّدي، حق، إلّا أنّ كون الأجزاء الأربعة ما ذكره

---

(١) «التوحيد» ص ١٩١، ح ٣.

(٢) «الوافي» المجلّد ١، ص ٤٦٤ - ٤٦٥، بتفاوت صححناه علىٰ المصدر.

ممنوع، كيف وليست معاً، وهو تامّ حيث لا سماء ولا أرض ولا حسّ ومحسوس؟ وما ذكره إنّما هو تنزّلاته، وفاضل طينة جماله وفضل نوريته وهكذا، والظاهر أن الأربعة في حقيقته ووجودها وجود واحد، أمّا الثلاثون وإن لم يظهرها لكنها تُعرف من جهة بيانه المأخذ.

وجعل الشيخ محمد صالح[1] **قولهعليه السلام: (بالحروف غير متصوّت)، حالاً من فاعل: (خلق)** وجعل [الجهل] صفة لله تعالىٰ، واختلف في الاسم هل هو (هو) أو (الله)، بعد جعله الاسم الملفوظ خاصّة، و(بالحروف) متعلق بـ(متصوّت)، وجعل إثبات الأركان لكلّ اسم علىٰ سبيل التخييل، والأركان الأربعة هي الحروف المكتوبة لا الملفوظة، وإلّا انتقض بالله والرحمٰن، فحروف الاسم أربعة، ثم لكلّ ركن ثلاثون اسماً، وجعل آخر الأسماء الأربعة هي أربعة أسماء باشتقاقها وانتزاعها منه.

أقول: ولا يخفىٰ ما فيه من الضعف، زيادة علىٰ تخصيص الاسم بالملفوظ الحرفي، مع أنّ خلقه لاحق، حيث جعل الأركان الحروف وخصّصها بالمكتوبة، وظاهر الحديث أيضاً أنّ الأجزاء داخلة في ذات الاسم، ليس فيها تقدّم أصلاً، لا أنها أسماء منتزعة من هذا الاسم، والذي أوقعه في هذا التعسّف ـ حتىٰ لم يبيّن النسب ـ تخصيصه الاسم بالحرفي ليس إلّا كغيره، مع أنك ستسمع: **(أنّ أول [ما]**[2] **اختار لنفسه العلي العظيم)**[3].

وقال بعض: «المراد بالاسم هنا مادّة العلم العنصري، وهي متّحدة شخصاً، ووصفه بهذه الصفات ظاهر، فإنّها غير مُتصوّتة ومُنطقة. وأمّا كونها بالشخص غير مجسّدة فبالنظر لذاتها [مع]**[4]** قطع النظر إلىٰ الصورة الجسمية والنوعية وما يتبعها، فتجسّد المادة بعد حلول الصورة فيها.

وأمّا كونها بالتشبيه غير موصوفة فلأنها قوة محضة، ولا غيرها كذلك، وكذا عدم مصنوعيتها بلون وبجسد، والنهاية ظاهرة، فإنّها من توابع الشكل المتأخّر عن الصورة الحالة فيها، وإلّا فظاهر هو الجسم التعليمي العارض لها، فتأخّر الحدود ظاهر.

وأمّا حجب (حسّ كلّ متوهّم) عنها، فلأنّ شأنه إدراك المعاني الجزئية، وليست منها.

---

(١) «شرح المازندراني» ج ٣، ص ٣٧٠.

(٢) في الأصل: «من».

(٣) «التوحيد»: ص ١٩٢، ح ٤.

(٤) في الأصل: «عن».

وأمّا (مستتر غير مستور) فالمراد به حقائقها عن حسّ الأبصار، فشأن هذه القوة إدراك الصور والشكل، وهي محض القوة الغير المرئية.

والكلمة التامّة سبق معناها، والأجزاء الأربعة أجزاء تلك المادة الواحدة بالشخص، المبعّضة للصور النوعية الأربعة المعلومة، وهي العناصر الثلاثة الظاهرة: الهواء والماء والأرض، والمحجوب مادة الكثرة الأثيرية، والاحتياج لهذه الثلاثة لحدوث المواليد الثلاثة، وعدم احتياج المركّب لمادة الكثرة الأثيرية ليس مطلقاً، بل بمعنىٰ أنّ ما يصير بدلاً عنه موجود علىٰ وجه الأرض، وهو الهواء المنقلب إلىٰ [النار][1] التي لابدّ منها؛ ليصحّ المركّب وطبخه.

وأمّا (**فالظاهر هو الله**) فالمراد أنّ هذه لما كانت مظاهر صنعه، والذي يظهر منها هو (الله) تعالىٰ.

والأركان: الإنسان والحيوان والمعدن والنبات، وأفراد الأول للنفس الناطقة، ولولا المادة لم تكن هذه الثلاثة المركّب، والمركّب المحتاج للأجزاء مسخّر تلك الأجزاء، فلذلك قال عليه السلام: (وسخّر)... إلىٰ آخره، ولا مناقشة مع ظهور المراد.

وأمّا قوله: (**ثم خلق لكلّ ركن منها**)... إلىٰ آخره، ولا ينافي كون أسمائه بهذا العدد ما روي أنها تسعة وتسعون، وغير ذلك، فليس المراد الحصر، والمراد فيه بالأسماء: الأسماء الحقيقية، أي الألفاظ الموضوعة لمعانٍ غير مقترنة بالزمان، بخلاف الأسماء التي أطلقت علىٰ الأركان الاثني عشر.

أمّا الثلاثة فإنّها كما سمعت كانت مجازات، وأمّا هناك فالمراد الرحمن الرحيم... إلىٰ آخره، فلذا غيّرها بقوله: (فعلاً منسوباً إليه)، ولا شكّ أنّ هذه الأسماء بهذا المعنىٰ مخلوقة محدثة، فهي أفعال الله تعالىٰ، وأسماؤه توقيفيّة.

وأمّا كونها منسوبة إلىٰ الأركان، فبمعنىٰ: إمّا ملاحظة تلك الأسماء بأجمعها إمّا هي بملاحظة تلك الأركان، ثم ذكر تقسيم صفاته تعالىٰ، رجاء الاطّلاع علىٰ ما قاله العلماء فيه، خصوصاً الصدر الشيرازي» انتهىٰ.

---

(١) في الأصل: «النهار».

أقول: ولا شكّ في أنّ السوانح كلّها ليست بصواب، فكذلك الحديث؛ جعل الاسم في بعضه بمعنىٰ الذات، وأخيراً بمعنىٰ اللفظ، وأولاً بجعله الهيولىٰ، وهي قوة محضة لا تحقّق لها بدون الصورة أصلاً، فلا توصف بهذه الصفات، فلا اعتبار لها في ذاتها حتّىٰ توصف بهذه، بل التناهي والتحديد إنّما يحصل للصورة بواسطة المادة.

وأيضاً، الحسّ المحجوب عنه ما يدرك بالحواسّ أعمّ من المعاني، أو الذات الحسية أو غيرها من إدراك المحسوس.

وأيضاً أنكر كون النار عنصراً مستقلاً، وهو قول ضعيف، وجعل المحتجب مادة الكثرة الأثيرية، ولا احتجاب، والمركّب يحتاج لها، ولها دخل في المعدن والنبات، وكما أفرد نوع الإنسان لمزيّةٍ فليفرد أيضاً الإنسان الكامل منه، وليس المادة بكافية في المركّب، وتسخير المركّب للأجزاء بواسطة أمر خارج.

وظاهر الخبر أنّ له تشخصاً، لكنّه ليس تشخّصاً جسديّاً، وحروفاً لكن غير مصوّتة، وباللون غير مصبوغ، وليس المادة الجسمانية كذلك.

وإذا سمعت ما سبق فنقول: بعد أن تتذكّر ما سبق أول الباب، هذا الاسم الموصوف بما ذكر: هو المخلوقات، فلابدّ أن يكون الأشرف والأقرب إليه، والعلّة لكلٍّ والغاية، وبه البدء ومنه تفرّعت الأشياء، وهو عالم الأمر، وهو منزّه عن حدود الزمان وأقطاره وأكوان الدهر وأدواره، فليس هو من جنس العقول ولا النفوس ـ ولا الأرواح، ولا الخيال، ولا الطبيعة ولا الأفلاك ولا العناصر، ولا سائر الاجسام ـ ولذا وصفه الإمام بما سمعت أوّل الحديث.

وتنزّهه عن صفاتها وأحوالها، وإن عرضت له بحسب المفارقات فإنّها تكوّنت به، ومقامه السرمد، وسبق لك: (**خلق المشيئة بنفسها وخلق الخلق بالمشيئة**)، وهو الخزانة العظمىٰ، والدواة الاولىٰ، والقلم الكلّي الأوّل الذي كتب منه وبه القلم الثاني ما كان وما يكون.

ولهذا الاسم مراتب أربع في نفسه، وتسمىٰ بالحروف والأجزاء، وجعلها واحدة، (**تجلّىٰ لها بها**) وهو الوجوب المطلق وفعله وإحداثه، وليس بجسم ولا ملفوظ حرفي ولا مصبوغ بلون؛ لأنه التجلّي الأوّل، وبه تكوّنت هذه وغيرها، وهو مادة نفسه، وظهر له به، وبه احتجب، وهذه هي الكلمة التامة التي لم ينقص منها شيء، وهذا بالنسبة لمن دونها، وفي الافتقار لبارئها.

وهي الكلمة التي انزجر لها عمق الوجود الأعظم، وهي قَصبة الياقوت، قسّمت أربعة عشر قسماً ولم يبقَ منها، تعيّنت لخلق غيرها، وإنّما خلق غيرها من شعاعها، وأصلهم وأفضلهم محمّدﷺ ، وإن عُدّ منهم، ومنها تفرّعت سائر الأشياء، أُصولاً وفروعاً، وكلّ شيء زوجان، فلذا كانت الكلمة مربّعة، فالطباع أربع، وله نظر لعلّته بما ظهر له به ولنفسه ولمن دونه، وارتباطه بعلّته ثانياً، أو من جهة حاجته للخلق والرزق والحياة والممات، ومن جهة كونه مظهراً للصفات الحقيقيّة والخلقية والإضافية والتنزيهية.

أو لأنه النقطة الكونية، وأصل الحرف النقطة، وهي الرحمة، والألف هو العماء الأول والنفس الرحماني -بفتح الفاء- والحروف المشار لها في الآية بالسحاب المُزجىٰ، والكلمة التامّة المشار لها بالسحاب المتراكم، وهي أيضاً كلمة تامّة تمام كلّ شيء، لنفسه وغيره، وهو الشجرة المباركة، والحقيقة المحمدية، وسبق لك تفاصيل أكثر أسمائه وخواصّه في شرح حديث ابن أُذينة[1] فراجعه.

وخفي منها واحد، لأن حقيقة محمّد وآله لا يعرفها شرحاً إلّا الله، ولا يحيط بعضهم ببعض دون تلك الإحاطة إلّا الأفضل بالنسبة إلىٰ المفضول منهم، وكانت كلمة تامّة، لأنها مستديرة علىٰ نفسها، فخلقها بنفسها، وهم أول المفعولات بفعله.

ويجوز جعل الأجزاء الأربعة: الأنوار الأربعة السابقة في العرش، التي تركّب منها، ويظهر آثارها في المفعولات؛ لكمال بساطته بالنسبة لمن دونه.

ولعدم إحاطة غيرهم بهم كان الحرف محجوباً عن الخلق، وظهوره بهم، فهم فروعه وأشعّته، وبهم سكن الساكن وتحرّك المتحرِّك، ومعلوم خفاء الشمس عن شعاعها، وإنّما تعرفها بالاستنارة التي ظهر لها بها، وظهور الثلاثة للعالم، لأنها نفسه بحسب الذوات والصفات، وعالم الأسماء الحرفي بالنسبة إلىٰ الاسم الأعظم الحرفي، وآيته العظمىٰ ظاهرة في الآفاق والأنفس، ظهور فرع ودلالة، قال الله تعالىٰ: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾[2] ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ﴾[3] ونحوها كثير في القرآن علىٰ بطن التأويل.

وضمير (وهو الاسم المكنون) إمّا عائد للرابع المكنون المحجوب، أو للاسم الأول باعتبار أصله.

---

(١) تقدّم شرح حديث ابن أُذينة في باب الإرادة، ح ٤ من «هدي العقول».

(٢) «فصّلت» الآية: ٥٣.

(٣) «الشورىٰ» الآية: ٢٩.

ويحتمل تركيبه من الأربعة، بحسب ظهوره في نفسه الفرعي، وفرعه والحرف المحجوب وحقيقتهم.

والثلاثة فروعهم وصفتهم من العوالم التفصيلية.

ولمّا كان أشرف مخلوقاته فعله، فهو واحد، وجب جمعه للتثليث والتربيع، وهما أول الأفراد، وهو أوّل وأوّل الأزواج، فوجب كون التسبيع فيه وهو العدد الكامل ـ بحسب غيبه وشهادته ـ أربعة عشر، عدد أسمائهم، ولابدّ من قطب منهم تدور عليه مظهر الوحدة، وهو محمد صلى الله عليه وآله، وفيه هذه الكثرة بالقوة، وهو إجمالها والبرزخ لها، فهو كالعرش والباقي كالكرسي، فيه التفاصيل والكواكب والبروج، وهو أطلس، ولابدّ وأن يكون في الكثرة حاملاً لتفاصيلها، كنفس الفلك الكرسي بالنسبة إلىٰ العرش، وهو الأقرب إليه، وهو وزيره الأقرب، ولها محلّ قابل وحامل لظهورها، وهو أدونهم بالنسبة لهم.

والاثنا عشر هي الأصول، وتطابقها الفصول والبروج والشهور والساعات والقوىٰ وغير ذلك، وهي ضعف العدد التامّ، والأربعة عشر هي ضعف الكامل.

ولم يذكر القابل في أصل العدد لكونه قابلاً، بل ذكر الأصل والأربعة، ومنها اثنا عشر، وكلّها الشجرة، وسدرة المنتهىٰ ـ علىٰ وجه ـ والكلمة التامّة التي لا تحتاج إلّا إلىٰ بارئها.

وقوله: (وسخّر لكلّ اسم أربعة) هي الأُصول، يدلّ التسخير علىٰ خروجهم عن الحقيقة، وإن دخلوا بحكم التسخير، وهو تسخير اختياري، و لهذا الاسم تمامان:

تمام بحسب ذاته، وأجزاؤه أربعة، وتمام بحسب ظهوره في العالم التكويني. فهو تمام لعالم الأمر والخلق، والثاني تبع الأول، وأوّله عقل الكلّ: النور الأبيض، والروح: النور الأصفر، والنفس: النور الأحمر، وطبيعة الكلّ: النور الأخضر.

ولك أن تعبّر عن الأربعة بمقام البيان والمعاني والأبواب والإمامة، وهي المذكورة في حديث جابر[1]، أو هي الشهادتان والولاية والشيعة، والباقي لهم حكم التبعيّة، وعرفت الوجه في ظهور الثلاثة، وفي النصّ: أنه لشدّة الحاجة، وكلّ موجود مركّب من عقل ونفس وجسم، والمشيئة غيب فيه، وهو سرّ المعاني، ومنزّه عن صفات الثلاثة، كما سمعت، وفي حديث عمران الصابي[2] أيضاً، في وصفه الإبداع والخلق الأول.

---

(١) «بحار الأنوار» ج ٢٦، ص ١٣، ح ٢.   (٢) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٧٣، ح ١.

والأول أيضاً جهة الصدور، وليس هو أمراً اعتبارّياً ـ كما قيل ـ وذكرك الأول، فالحاجة له من جهة الصدور والإمداد، قال علي عليه السلام: (كلّ شيء بأمره قائم)[١].

قال الله تعالىٰ: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾[٢].

وهو المادة لها أيضاً، وكمال نظام المكلّف وتكليفه لا يتوقّف علىٰ معرفته، وإن كان المقدّم الدالج من كلّ دالج وإمامه، فلذا خفي، وكانت شدّة الحاجة للثلاثة.

وأيضاً الأكثر لا تتجاوز معرفته والمعاني، إن لم نقل الكلّ.

والأسماء الظاهرة (هو لله)...إلىٰ آخره، وليست هي الحروف الأصلية، لمنافاة الوصف لها، ولا الذات الأحدية [لا] المتّصفة بالألوهية، بل هو الله العقل، وقوله: (تعالىٰ) إشارة إلىٰ النفس الكلية و(تبارك) إلىٰ الجسم، وهذه أُصول العوالم إلىٰ ألف ألف وأكثر.

وعرفت إطلاق الاسم والكلمة علىٰ الذوات، وهذه نور ذلك الاسم، وظهور من ألقي فيه من المثال الدالّ عليه، فظهرت منه الأفعال. وفي بعض الروايات (فالظاهر هو العلي العظيم) والمعنىٰ واحد. وإن أخذتها باعتبار الأسماء الحرفية أمكن فيها ذلك، لجريها طبق التكوين، ولا مخالفة بينهما ﴿مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾[٣].

ولكون كلّ واحد من الثلاثة عالماً تامّاً، لجريان صفة الأصل في فروعه ـ ولسريان سرّ الوحدة وظهورها في كلّ عالم ـ سخّر لكلّ واحد من الثلاثة أربعة أركان، فلا غنىً له عن الحياة والممات، والخلق والرزق، إلىٰ باقي وجوهها كما سبق، وقامت بذلك الأربعة الأملاك الكلّية: جبرائيل وميكائيل، وإسرافيل وعزرائيل.

فكلّ واحد منها مربّع، فالتربيع والتثليث هو الأصل والفرع، ولكلّ ملك خَدَمة من جنس المقام والمرتبة: الجبروت والملكوت والملك، يسلكون به ما يؤمرون من الأعمال، وهم بأمره يعملون. وتحت كلّ أعوانٌ كثيرة، وكلّهم روابط، ويختلفون كمّاً وكيفاً، شدّة وضعفاً، وملائكة العقول عقلانية، وهكذا حتىٰ ملائكة الطبائع والمواد.

ولولا المجانسة والمشابهة، ما صلحت للربط والإيصال والتذلّل لها، وليست الملائكة كما قاله الملّا الشيرازي وتلامذته وكثير، فإنّه ضلال، مخالف للعقل والنقل، فقالوا[٤]: إنّها القوىٰ أو نفس العقول والنفوس.

---

(١) «نهج البلاغة» الخطبة: ١٠٩، وفيه: (كلّ شيء قائم به).

(٢) «الروم» الآية: ٢٥.

(٣) «الملك» الآية: ٣.

(٤) انظر: «مفاتيح الغيب» ص ٣٤١ – ٣٤٢.

بل خلق عظيم مستقلّ، أكثر من أفراد الإنسان، يمتثلون ما [يؤمرون][1] وما وكّلوا به من هداية أو هلاك أو خسف أو خسوف، وغير ذلك من أحوال الخلق. وهم وسائط للنبيّ من غيبه إلىٰ شهادته، وظهوره البشري.

وتجري الطبائع في الجبروت بحسب ذاته، وما يطرأ عليه من الأوصاف والإضافات، وكذا في الباقي، لكن في كلّ واحد بحسبه.

وما عليه مدار الكون من الأسماء هي الاثنا عشر، وهي الثلاثة من الأربعة، التي لا تقوّم لأحدها علىٰ الآخر، فهم في الفضل سواء بحسبهم بعد الظهور، ولمن سواهم، لا بحسب ذواتهم، فَفَهِم الترتيب الذاتي لا الزماني والدهري، لتعاليهم عنهما.

وعرفت أنّ المحجوب منهم محمّد ﷺ، وهم تفاصيله وآيته العظمىٰ ويده وباب مدينة علمه، فهو بهم ظهر وبهم احتجب وبهم حُمّل ملك أو غيره ما حُمّل، والحمل الكلّي لهم عليهم السلام، وقامت بذلك أركان العرش، وجعل لكلّ اسم ـ أو قل: واحد أو ركن ـ ثلاثين اسماً، أو قل: ملكاً أو ركناً، أو ولياً نائباً، وهم الأبدال، ويدور عليهم، وهو علىٰ الكلّي، وهو علىٰ الأول، وبذلك يبلغ تقسيم الاثنا عشر إلىٰ ثلاثمائة وستّين، ويجري فيه سرّ الغيب، ويظهر مفصّلاً.

ولمّا تطابقت العوالم، وكلُّ لاحقٍ تفصيلُ السابق وظاهره، وجب جريان ذلك حتىٰ في عالم الملك، لكمال المناسبة بين العوالم والارتباط، وبطلان الطفرة الوجودية، ففي الأفلاك ملكان عظيمان محيطان:

الأول: إجمالي، يتحرّك الكلّ به.

والثاني: تفصيلي.

ولهما التسلّط علىٰ الباقي، وقدّم الأطلس لتقدّم الإجمال، وهو إجمال بساطة، فالأشياء فيه بالذكر الإمكاني.

وفي الثاني: بالتفصيل الكوني، وكان الثاني مركزاً لجميع الكواكب، إلّا السبعة السيّارة ـ لما سيأتي ـ وهو باب التاسع، وكان محل الأركان والاثني عشر، وهي البروج الاثنا عشر، وقسّم كلّ برج ثلاثين قسماً، وبلغ المجموع ثلاثمائة وستّين. وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ

---

(١) في الأصل: «يعبرون».

الدُّنْيَا بِزِينَةِ الكَوَاكِبِ﴾[1] [لا يدل علىٰ ركنها] فيها، فهو ضروري ظاهر. بل بحسب [المروية] وبحسب زينتها لأنفسها، أو تريد بها الكرسي، فهو دنيا بالنسبة إلىٰ العرش، وغير هذا المصطلح، لكن أوجبه الحاجة إلىٰ التأمّل.

والدليل الحسّي وغيره صريح الدلالة علىٰ عدم كون النجوم مركوزة في سماء الدنيا.

نعم صورها فيها كالمرآة مثلاً، إذا لاحظت ظهور الأركان الأربعة العرشية في القبضات العشر، في الأدوار الثلاثة، في العوالم الثلاثة، انقسمت هذه البروج إلىٰ ثلاثين، وكل برج شهر: مدّة مكث الشمس فيه، ومشارق كلٍّ ومغاربه غير الآخر، ولكلّ عالم عرش وكرسي، ونجوم وبروج، وسنين وأوقات، هي شؤونه في كلّ عالم بحسبه، وما في الظاهر دليل علىٰ الباطن، ومرجع السماء إلىٰ جهة العلل والفيض، والأرض إلىٰ جهة القبول، والبرودة واليبوسة، ويلزمه الانجماد.

وقال ابن الكوّاء لأميرالمؤمنينعليه السلام : وجدت كتاب الله ينقض بعضه بعضاً، فقالعليه السلام : **(ثكلتك أُمّك، كتاب الله يصدق بعضه بعضاً ولا ينقض بعضه بعضاً، فسل عمّا بدا لك).** فقال: يا أمير المؤمنين سمعته يقول: ﴿بِرَبِّ الْمَشارِقِ وَالْـمَغَارِبِ﴾[2] وفي آية أُخرىٰ: ﴿رَبُّ المَشرِقَينِ وَرَبُّ المَغْرِبَيْنِ﴾[3]، وقال في آية أخرىٰ: ﴿قَالَ رَبُّ المَشْرِقِ وَالمَغْرِبِ﴾[4] قال: **(ثكلتك أمّك يابن الكواء! هذا المشرق وهذا المغرب، وأما قوله: ﴿رَبُّ المَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ المَغْرِبَيْنِ﴾ فإنّ مشرق الشتاء علىٰ حِدة ومشرق الصيف علىٰ حدة. أما تعرف ذلك من قرب الشمس وبعدها؟ وأمّا قوله: ﴿بِرَبِّ الْمَشارِقِ وَالْمَغَارِبِ﴾ فإنّ لها ثلاثمائة وستّين برجاً، تطلع كلّ يوم من برج، وتغيب في آخر، فلا تعود إليه إلّا من قابل)**[5].

وترتيب [العالم][6] الفلكي علىٰ ترتيب المثالي، وهو عكسه، والمثالي علىٰ النفسي، وهو علىٰ العقلي، وهو علىٰ المشيئة، وعلىٰ ترتيب عالم الأسماء وأفلاكها كلّ واحد بما يناسبه، وكلّ سافل تحت [حيطة][7] العالي، وهو صفة ظهوره له به، لا بحقيقته، وإلّا لم يبقَ السافل سافلاً ولا العالي عالياً، وكلٌّ حجاب لما فوقه، وبالعكس بوجه.

---

(١) «الصافات» الآية: ٦. (٢) «المعارج» الآية: ٤٠.

(٣) «الرحمن» الآية: ١٧. (٤) «الشعراء» الآية: ٢٨.

(٥) «الاحتجاج» ج١، ص٦١٣، بتفاوت صححناه علىٰ المصدر.

(٦) في الأصل: «عالم». (٧) في الأصل: «خيطه».

وبهذا يظهر معنىٰ باقي الحديث، سواء أحدثه في الذوات والحروف الكونية، أو الأسماء الحرفية، أو بحسب تنزّلات الوجود الأولىٰ في مراتب التقييدات، وكلّ لاحق أركان لظهوره، وكلّ لاحقة تزيد كثرة؛ لبعده عن البساطة ومقام الوحدة، فثبت من ذلك: أنّ ما يقوم به كلّ واحد من الملائكة العظام ربع كلّ واحد من العوالم الثلاثة، التي هي الأصول، وما سواها برازخ وروابط، وكلّ ربع عالم تامٍ، فلابدّ من تدويره في المتولّدات الثلاثة: المعدن والنبات والحيوان، في الثلاثة في كلٍّ بحسبه.

وأصل الإيجاد أنّ الله أوجد الحرارة من حركة الفعل الكونية، وخلق البرودة من سكون انفعاله. وهذا سكون كوني غير السكون الثاني. ثم أدار الحرارة علىٰ البرودة وبالعكس، فتولّدت الطبائع الأربع، فكانت أصلاً لعالم الغيب والشهادة، بكمال صنعه وإتقانه، فأدار الأربع بعضها علىٰ بعض، فتولّدت المعادن، ثمّ أدارها في المعادن فتولّد النبات، ثم في الجميع فتولّد الحيوان.

والمكوّن كون من أفلاك تسعة والأرض، وأُدير كلّ قبضة منها ثلاث دورات في الطبائع الأربع، تكوّن في الأول معدنها، وفي الثاني نباتها، وفي الثالث حيوانيّتها، سواء كانت القبضة جبروتية أو ملكوتية أو ملكية، وكلّ اسم ظهر في أكثر فهو حجاب له، لأنه إذا ظهر بذاته حجب غيره، ولا وجود له، وإذا ظهر بغيره احتجب. وجميع الأسماء تنتسب لهذه الثلاثة وتدخل تحت حيطتها، وهي: (الله العليّ العظيم)، ويراد بالعلي: (الرحيم)، وبالعظيم: (الرحمن)، فهو (الله الرحمٰن الرحيم) وهي كلمات الثلاث [وحاشاه][1].

واعلم أنّ الأسماء الكلّية الأولية لا تظهر بكلّيّتها في تفاصيل الأسماء، ودورات الأفلاك الجزئية الزمانية [الأزمانية]، وهي شؤون متجزّئة كما هو حكم الكلّي والجزئي، والأسماء المعدودة في الحديث، وباقي الأسماء ـ عدد أيام السنة ـ حجب لها ويأتي عليها، وبحسب عدد السنة القمرية التي عليها مدار [العمر][2] والآجال، [التي][3] تقصر ستّة أيام، ولا عدّ لها ظاهراً، وفي نفس الأمر هي عالم الأمر، وهو غيب في المقامات الوجودية التقييديّة، وتلك مطلقة.

---

(١) كذا في الأصل.
(٢) في الأصل: «العرف».
(٣) في الأصل: «الالهة».

ولك باعتبار النظر الظاهر الوجود، وباطن العلم الظاهر، تعداد الأسماء الدالّة عليه من لفظ الجلالة، ثم (الرحمٰن الرحيم)... إلىٰ آخره، وينسب له محمّد، قال تعالىٰ: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللهَ﴾[1] وإذا نظر باعتبار تعلّق العلم بالمراتب التقييديّة الكونية وأرض الاستعدادات القابلة أن تعبّر عنها بالمخلوقات العلوية أو السفلية والمركّبات، أو بحسب أحوالها وصفاتها، إذ الملك ظاهر الملكوت، وهو ظاهر الجبروت، وهو مظهر الأمر والكلّ بأمره قائم، والله من ورائهم محيط.

ولذا كانت الفصول أربعة، والبروج اثني عشر، والمنازل ثلاثين، وهو عدد أولادهم عليهم السلام [الرؤساء][2] العظام في الرجعة، وإلّا فيولد لكلٍّ ألف ولد، لأنك قد عرفت عدم اختصاص الأسماء بالملفوظ، فيجري ذلك فيها وفي غيرها، ولعموم الدلالة، فلك اعتبار ذلك العدد في جميع ماعرفت من النسب وغيرها، بعد أن تجعل الاسم الأول الأعظم كماعرّفناك أولاً.

وقد يحصل لك ممّا سبق أنّ المقصود من الحديث: بيان عالم الأمر والخلق، وبدء خلقه وترتيبه، وأن الاسم المكنون: عالم الأمر، والثلاثة الباقية: الوجود المقيّد بعمومه، أو له عقل الكلّ، وإجماله: الجبروت والملكوت والملك، ولكلّ واحد منها أربعة أركان عرفتها.

ولك اعتبارها في القابليات والغيب والعلل والأسماء، وكلّ ركن له ما سمعت، وتكون من تسعة أفلاك وأرض، وكلّها قائمة بأمره ومشيئته التي دان لها كلّ شيء، ولا يقوم لها شيء، وكلّ واحد منها أدير ثلاث دورات، ففي كلّ ركن ثلاثون فعلاً ووجهاً، منسوباً إلىٰ فعله المطلق، وله اسم خاصّ به، وينسب إلىٰ اسمه المطلق، ويدخل تحت حيطته، وكلّ اسم له وجه خاصّ.

وعرفت معنىٰ احتجاب الواحد بالثلاثة، وهي بالاثنا عشر، وكلّ واحد بالثلاثين وهكذا، وأسماؤه كثيرة لا نهاية لها، ومرجعها إلىٰ الثلاثمائة، وهي لما ذكر قبل، وكلّها إلىٰ اسمه الأول الأعظم الأجل الأكرم، خزانته العظمىٰ ومثله الأعلىٰ، والأسماء المسخّرة لكلّ أحد هو (الرحمن الرحيم)... إلىٰ آخره، حتىٰ تتمّ ثلاثمائة وستّون، والطبائع مودعة فيها بتدبير العزيز الحكيم.

---

(١) «الأنعام» الآية: ٩١.

(٢) في الأصل كلمة غير مقروءة.

وعرفت احتجاب الكلّي بما تحته ظهوراً، لأنه إنّما يظهر له بما لديه، وهو صفته، وملاحظتها أيضاً يحجب عن الذات، كما أنّ ظهورها بغيب الصفة، وإن كان الظهور بالفعل.

وخلق السماوات والأرض، لكلّ عالم، في ستّة أيام كلّية، هي عقل الكلّ، ونفس الكلّ، وطبيعة الكلّ، وهيولىٰ الكلّ، وشكل الكلّ، وجسم الكلّ، طبقها ستة الأيام من الأحد، والسابع يوم الكمال، وله طبق في الأسماء، وسبق تعدادها، وفي مراتب الجنين، فتدبّر.

قوله: ﴿ثم خلق لكلّ ركن منها ثلاثين اسماً فعلاً منسوباً إليها﴾.

أقول: فقوله: (فعلاً منسوباً إليها) - أي الأركان - دليل أيضاً علىٰ أنّ هذه الأسماء غير مراد بها الحروف اللفظية، ونسب الفعل لها حيث إنّها واسطة لها وهي من فاضلها، وعرفت المراد بها قبل.

وقول بعض: (أي) اسم دالّ علىٰ فعل من أفعاله تعالىٰ، حتىٰ حصل ثلاثمائة وستّون اسماً منسوباً إليها ـ أي إلىٰ الأركان الأربعة، بأن يقال لها: أسماء الأركان، أو إلى الثلاثة الظاهرة بتوسّط الأركان، كنسبة الفروع إلىٰ الأصل والمشتقّ إلىٰ المشتقّ منه ـ فيه ما لا يخفىٰ، إذ لا تخصيص للدلالة علىٰ الفعل بها، كيف والفعل أعمّ من الإبداع والاختراع والتكوين.

ثم ولو قيل بالنسبة اللفظية الحرفية بينها، [لا ينافي] في النسبة الوجودية، كيف وهي أسماء الأسماء؟

معنىٰ بعض الأسماء والتخلّق بها

واعلم رحمك الله، أنّ أسماء الله عظيمة كثيرة، ملأت أركان كلّ شيء، وقد أجراها الله لعباده، وبيّنها لهم، لندائه ودعائه، وهي غيره دالّة عليه، ومختلفة إحاطة حسب اختلاف مظاهرها، و[إذا] استعملت علىٰ الوجه المقرّر علىٰ لسان الشرع ـ بعد القيام بوظائف الدعاء وحضور القلب والتوجّه ـ انفعلت [لها][1] الأشياء، فتكون كالإبداعات وقد ظهر في كلّ مرتبة من مراتب الوجود الكونية باسم، فأمّا شروط الدعاء فمبيّنة في مواضعها من كتب الدعاء وغيره.

---

(١) في الأصل: «له».

والآن أذكر لك معنىٰ كلّ اسم وبعض خواصّه ـ كما قرّر وطرق الذكر بها، كما قالوه أهل التكسير والجفر ـ ثم ما يناسب لكلٍّ من التخلّق به، حيث مرّ لك ـ في بيان الإحصاء في باب المعبود[1] ـ [أن][2] من معاني (مَن أحصاها دخل الجنّة): هو التخلّق بها حسب الممكن، حيث إنّ الممكن |تعرّف| علىٰ بارئه بكماله، وما خفي في الربوبية ظهر في العبودية، وجعل الكريم فيه كرم[3]، وهو الواهب له، كما سمعت عنهم: (لأنه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين)[4].

أمّا الذكر لها فهو داخل في ذكره تعالىٰ، وقد أمر به وحثّ عليه في غير موضع، قال تعالىٰ: ﴿أَلا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾[5]، فلا يكون الذكر لا يتجاوز اللسان، وإن حصل منه نفع حينئذٍ |فـ| هو كفّه عن اللغو والسبّ، وقال: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾[6] ﴿وَلا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا﴾[7]، فلا تكن غافل القلب، كالسكران يقول ما لا يفهم.

وفي الحديث القدسي: (مَن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منه) الحديث[8]. وقال تعالىٰ: ﴿وَاذْكُرُوهُ كَما هَدَاكُمْ﴾[9] و﴿اذْكُرُوا اللهَ ذِكْراً كَثِيراً﴾[10].

وفي الكافي مسنداً عن أبي جعفر عليه السلام، (قال: مكتوب في التوراة التي لم تُغيَّر: إنّ موسىٰ عليه السلام سأل ربّه، فقال: يا ربّ، أقريب أنت منّي فأناجيك أم بعيد فأناديك؟ فأوحىٰ الله عزّ وجلّ إليه: يا موسىٰ أنا جليس من ذكرني) الحديث[11].

وقال تعالىٰ: ﴿وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ﴾[12] و﴿اذْكُرُوا اللهَ ذِكْراً كَثِيراً﴾[13] ﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعاً وَخِيفَةً﴾ إلىٰ ﴿يَسْجُدُونَ﴾[14]، إلىٰ غير ذلك من الروايات والآيات، كما يظهر لمن راجع الأحاديث والآي.

---

(١) «هدي العقول» ج ٣، باب المعبود، ح ٢.
(٢) في الأصل: «اذ».
(٣) في الأصل بعدها: «وقد».
(٤) «علم اليقين» ج ١، ص ٧٣، بتفاوت.
(٥) «الرعد» الآية: ٢٨.
(٦) «البقرة» الآية: ١٥٢.
(٧) «الكهف» الآية: ٢٨.
(٨) «صحيح البخاري» ج ٨، ص ٢١٦، ح ٧٤٠٥؛ «الكافي» ج ٢، ص ٤٩٨، ح ١٢، باختلاف.
(٩) «البقرة» الآية: ١٩٨.
(١٠) «الأحزاب» الآية: ٤١.
(١١) «الكافي» ج ٢، ص ٤٩٦، ح ٤.
(١٢) «البقرة» الآية: ١٩٨.
(١٣) «الأحزاب» الآية: ٤١.
(١٤) «الأعراف» الآية: ٢٠٥ – ٢٠٦.

ولا خفاء فيها عقلاً، وروحه هو التوجّه القلبي، فإنّ الذكر ثبوت في الجوارح، وإلّا فهو جسم بلا روح، لا حراك له.

وفي الخصال: (الذكر مقسوم علىٰ سبعة أعضاء: اللسان والروح والنفس والعقل والمعرفة والسرّ والقلب، وكلّ واحد منها يحتاج إلىٰ الاستقامة.

فأمّا استقامة اللسان فصدق الإقرار، واستقامة الروح صدق الاستغفار، واستقامة القلب صدق الاعتذار، واستقامة العقل صدق الاعتبار، واستقامة المعرفة صدق الافتخار، واستقامة السرّ السرور بعالم الأسرار واستقامة القلب صدق اليقين، ومعرفة الجبّار.

فذكر اللسان الحمد والثناء، وذكر النفس الجهد والعناء، وذكر الروح الخوف والرجاء، وذكر القلب الصدق والصفاء، وذكر العقل التعظيم والحياء، وذكر المعرفة التسليم والرضا، وذكر السرّ علىٰ رؤية اللقا)[1].

وبالجملة: فغير خفيّ تفاوت الذكر حسب المعرفة والإخلاص؛ حتىٰ ينتهي إلىٰ ذاكرٍ، وذِكره يلعنه كما روي: (كم من قارئ للقرآن والقرآن يلعنه)[2] فمنهم مَن لم يؤثّر فيه الذكر شيئاً، ولم يتّصف بصفة كما منه، ومنهم مَن قلبه طَوع لسانه، ومنهم بالعكس.

فعليك بالإخلاص وحسن الاختصاص، وادعُ الله بأيّ اسم ـ علىٰ أيّ عدد ـ يستجبْ لك ما وعدك بقوله: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾[3]، والله لا ينظر لصوركم ولكن إلىٰ قلوبكم، كما قال تعالىٰ: ﴿لَنْ يَنَالَ اللهَ لُحُومُهَا وَلا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ﴾... الآية[4].

وليراعِ الذاكر الصفة الغالبة عليه ويعتقد الإجابة، ثم يختار المناسب. والعارف بصير بنفسه، إلّا إنّا نذكر لك طرقاً ـ في كيفية الذكر بها ـ لا بأس بها، بعد أن عرفت الأصل والمعيار والمبرّأ من الأغيار، والموصِل لموافقة الأخبار، فأخلص النيّة وادع بأيّ اسم، بأيّ عدد يستجبْ لك.

منها: أن تأخذ لكلّ حرف من اسمك اسماً منها، أوّله ذلك الحرف، مثل محمد، تأخذ «مجيد حميد دائم»، وتذكر هذه الأسماء بعددها، أو بعدد أعدادها، أو بعدد حروف

---

(١) «الخصال» ص٤٠٤، ح١١٤، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «بحار الأنوار» ج٨٩، ص١٨٥، ح٢٤.

(٣) «غافر» الآية: ٦٠.

(٤) «الحج» الآية: ٣٧.

هجائها، أو بعدد حروف أعدادها بعد حذف المتكرّر، وتلحق [ثانيها][(١)]، وفي جميع الدعوات، فإنّه مقام نداء، ثم تدعو كذلك، ثم تسأل حاجتك.

وإن كان في الاسم حرفان متماثلان أخذت اسماً لهما كما في المثال، ولك أن تأخذ اسمين، المجيد: سبع وخمسون، وحميد: اثنان وستّون، ودائم: خمس وخمسون، وإن أضفت اسماً آخر، كالمعطي مثلاً، زاد مائة وتسعة وعشرين، وجملة الكلّ ثلاثمائة وثلاثة [فتدعو كذلك][(٢)].

وإن أردت الذكر ببسط حروف هجائها، فتذكر الزبر والبيّنات جميعاً هكذا: م ي م، ج ي م، ي ا، دال، ح ا، م ي م، ي ا، دال، م ي م، ع ي ن، ط ا، ي ا، دال، أل ف، ي ا، م ي م، جملة الكلّ اثنان وأربعون، وإن حذفت المكرَّر بقي أحد عشر، ثمّ تدعو كذلك.

ولك أخذ أعدادها الجفرية، أو بعدد حروف أعدادها، وكذا بسط الحروف ببسط ثانٍ أو ثالث أو رابع إلىٰ سابع، ولك في كلّ درجة أخذ الصورة، أو العدد الحرفي، والعددي، أو حذف المكرّر، وكلّما زاد البسط كثر العدد وانتشر. ولك بسطها بالبسط الدفعي عُشران في الآحاد مثلاً فما فوقها في غيرها، أو ترفّعيّاً حرفيّاً، ويفعل أيضاً بالأسماء، وهو محمّد ﷺ كذلك حتّىٰ يتطابقا، وتدعو كذلك أو بالاعتبار الأول.

ومنها: أن تنظر إلىٰ مابين حاجتك وبينك من عدم التوافق، كأن يكون أحد الاسمين فيه التواخي والآخر التناكر، أو النورانية، والآخر الظلمانية، أو السعيدة والآخر النحيسة، أو الحارة والآخر الباردة، وهكذا. وتختار من الأسماء الحسنىٰ ما يحصل به التعديل بينكما، فاذكر به كما مرّ، أو اجمع بينه وبين اسمك واسم حاجتك في شكل، وركّبها كلمات، وتدعو بها بتوجّه وحضور. ومعرفة نوارنية [الحرف] من غيره، وطبائع الحروف، والباقي، ممّا يطول نقله هنا، وإن أردت ذلك راجع مثل شمس المعارف الكبرىٰ، وكتاب الأوفاق، وغيرهما من كتب الحروف.

ومنها: أن تأخذ عدد اسمك من أسماء الله الحسنىٰ ما يوافقها بالجمل الكبير أو غيره، اسماً واحداً أو أكثر، حتىٰ يحصل كمال العدد، مثلاً: محمد اثنان وتسعون، تأخذ: حيّ وهاب وليّ جواد، وعددها اثنان وتسعون، فتقرأ الفاتحة كذلك وسورة ﴿أَلَم نشرح﴾ كذلك أيضاً، ثم تذكر الأسماء: الحي الوهّاب الوليّ الجواد اثنين وتسعين، ثمّ تقول: يا حيّ

---

(١) في الأصل: «بابها».

(٢) في الأصل: «فنذكرها لذلك».

يا وهاب يا ولي يا جواد صلِّ علىٰ محمد وآل محمد وافعل بي كذا وكذا.

ولك إضافة (يا) بالكلّ، وقدّم الثناء عليه أوّلاً، ولاحظ معنىٰ كلّ اسم واستحضر حاجتك، وأخلص بسرّك، فالإجابة قريبة، كما قال تعالىٰ: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعانِي﴾ إلىٰ ﴿يَرْشُدُونَ﴾[1].

وعنهم عليهم السلام: (وأنت لا تحتجب عن خلقك إلّا أن تحجبهم الأعمال السيّئة دونك)[2] فائتِ البيوت من أبوابها، وإلّا فليس إلّا المنع.

ومنها: ما نذكره متفرّقاً في خواص كلّ اسم، ممّا ذكر في هذا الحديث وباقي الأسماء الحسنىٰ، مع ذكر معانيها.

قوله: ﴿ فهو الرحمن ﴾.

أقول: هو اسم دالّ علىٰ الغائب عن الحواسّ والقلوب.

وعن الباقر عليه السلام: (**هو اسم مكنىً مشار إلىٰ غائب، فالهاء تنبيه علىٰ معنىٰ ثابت، والواو إشارة إلىٰ الغائب عن الحواسّ، كما أنّ قولك: هذا، إشارة إلىٰ المشاهد عند الحواس**) الحديث[3].

ومن أعظم الأذكار: (**يا هو مَن لا هو إلّا هو**)[4] ولفظ (الله)، سبق لك، ومعنىٰ الإله، وله معنىٰ الألوهية، (إذ لا مألوه)، ومرّ لك كلام فيه، وسيأتيك معناه ـ وأيضاً مع (الرحمن الرحيم) في الكلام علىٰ البسملة، إن شاء الله تعالىٰ ـ وله خواصّ عجيبة، حتّىٰ عند الأكثر أنه الاسم الأعظم، أو (هو)، وله تصرفات في الجميع لا تردّ.

وعنهم عليهم السلام معناه: (**استولىٰ علىٰ ما دقَّ وَجلَّ**)[5]، ولهذا لا يتبع اسماً منها، بل أبداً متبوع.

وإذا رسم في مربّع وحمله صاحب الحمّىٰ البلغميّة، ذهبت عنه، والمربّع مربّع اثنا عشر في اثني عشر بالتكسير الكبير، والمراد به الذي يكون من الاسم الرباعي أربعة وعشرين اسماً، فيكون ثمانية في اثني عشر، ومَن ذكره كلّ يوم ألف مرّة يقول: يا الله يا هو، رُزق اليقين.

---

(١) «البقرة» الآية: ١٨٦. (٢) «بحار الأنوار» ج ٩١، ص ٢٧٦، الدعاء الأول.

(٣) «التوحيد» ص ٨٨، ح ١، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «مجمع البيان» ج ١٠، ص ٧٢٣، نحوه. (٥) «التوحيد» ص ٢٣٠، ح ٤.

وفي الإدريسية: (يا الله المحمود في كلّ فعاله)[١]، ومن تلاه مائة مرّة قبل صلاة الجمعة تيسّر له مطالبه، وذاكِره يحصل له منبع الباطن والنور والسرّ الإلٰهي بما يعجز البيان عنه، إلّا أنه دائر مدار الإقبال والتجلّي.

وحمل مربّعه أيضاً يوجب حصول الكرامة من الخلق والخالق، وإن شئت فاعمل بمربّعه الحرفي العددي.

ومثلّثه نافع للأطفال تعليقاً، وإذا كُتب في سعد الجمعة والشمس في شرقها وحُمل، أفاد الحامل جاهاً وقدراً، وعدده [تسعة وستّون]، والملك موكّل به، العلوي: إسرافيل، والسفلي: فيديوس.

ومن داوم علىٰ ذكر (الرحمن) مائة مرة دبُر كلّ صلاة، كان ملطوفاً به في جميع أحواله وأفعاله. وكذا إن كتبه في وفق وحمله، وعدده باعتبار اللفظ: مائتان وتسعة وتسعون، وملكه العلوي: إسراكيل، والسفلي: ابليوش، يدفع عن ذاكره وحامله الغفلة والبلادة.

وفي الإدريسية: (يا رحمٰن كلّ شيء وراحمه)[٢]، والمداومة عليه تجنّب الأخلاق الذميمة والشره؛ لحصول أثر الرحمة لذاكره.

وكذا (الرحيم) مع اللطف. ومثله ينفع عن الأمراض المبتدئة، ومن خاف من الدخول علىٰ سلطان أو غيره، علّقه ودخل ذاكراً له يُكفَ شرّه.

٧٤	٨٠	٦٨	٧٧
٦٩	٧٦	٧١	٨٣
٧٥	٧٠	٨٢	٧٢
٨١	٧٣	٧٨	٦٧

صورة مربع رحمن

قوله: ﴿ الرحيم ﴾.

أقول: من داوم علىٰ ذكره، لا يسأل شيئاً إلّا أُعطي، ويورث حسن العاقبة، وحامل وفقه يأمن من الآفات، وذكره يوم الجمعة قبل طلوع الشمس ألف مرة ييسّر المطلوب، وعدده مائتان وسبعة وخمسون، ومثلّثه ينفع للطالب والمطلوب.

---

(١) «مهج الدعوات» ص ٣٦٥.

(٢) «مهج الدعوات» ص ٣٦٥.

وإذا كتب مثلّثه وحُلّ بماء وصُبَّ في أصل الشجر، كثر ثمرها وزكا، وإذا كتب اسم الطالب والمطلوب والحاجة اشتاق لكاتبه، فخاصّة الرحمٰن والرحيم علىٰ وفق معناهما، وهكذا في كلّ اسم من أسمائه.

وفي الأربعين الإدريسية: (**يا رحيم كلّ صريخ ومكروب وغياثه ومعاذه**)[١]، والملك العلوي: يا روبائيل، والسفلي: صحيوش.

وحظّ العبد من (الرحمن الرحيم) أن يرحم عباده، ويتواضع لهم بالمال واللسان والعرض، وينصح بطريق اللطف لا العنف.

قوله: ﴿الملك القدّوس الخالق البارىء المصوّر الحيّ القيّوم﴾.

أقول: ومعنىٰ الملك: مالك الملك، بقضّه |وقضيضه|، ذاتاً وصفةً، فلا شريك له ولا ضدّ له، بل الكلّ في قبضته، له ما في السماوات وما في الأرض، له الخلق والأمر.

وقسط العبد من اسم (الملك) أنه إذا أهدىٰ الناس رحمهم بالبيان، فأطاعوه، وكذا قوىٰ نفسه وجنودها إذا استخدمها لعقله، يصحّ له نسبة الملك لذلك، ويختلف الناس في ذلك كباقي الصفات، قال تعالىٰ: ﴿**مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ**﴾[٢]، وأشدّ ظهور هذه الصفة ـ كباقي الصفات ـ في محمد ﷺ، فكلّ من ازداد قرباً ظهر كنه العبودية.

وذكره يفيد تواضع القلب والاستغناء عن الناس، ومَن واضب عليه كلّ يوم بعدد جمل زُبُره وبيّناته رُزق العزّ والدولة، وذكره مائة وعشرين بعد صلوة الفجر نافع.

وفي الإدريسية: (**ياتام فلا تصف الألسن كنه جلال ملكه وعزّه**)[٣]، ومن قرأه كلّ يوم تسعة وتسعين رُزق علما.

وعدد الملك [...] وملكه العلوي: يا روبائيل، والسفلي: صحيوش، وحمل وفقه نافع للخير والجاه

---

(١) «مهج الدعوات» ص ٣٦٥. (٢) «آل عمران» الآية: ٢٦.

(٣) «مهج الدعوات» ص ٣٦٥.

١٥	٣٠	٢٥	٢٠
٢٤	٢١	١٨	٢٧
٢٢	٢٣	٢٨	١٧
٢٩	١٦	١٩	٢٦

صورة مربّعه

والقدّوس من التقديس وهو التنزيه، قال تعالىٰ: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾[1]، وهو تنزيهه من جميع صفات الإمكان، وما يصحّ فيه ذاتاً وصفةً وفعلاً، وحضرة القدس محلّ التنزيه والخلو من الأخلاق الذميمة، فحظّ العبد منها تركها واجتناب المساوئ عن الاعتقاد والعمل والفعل، فيترك الظنّيات والتخمينات، ويدخل في ذلك تطهير الثياب.

ومَن ذكره كلّ يوم مائة مرّة وقت الزوال، كُفي شرّ النفوس ووسوسة الشيطان.

وإن كتب: (**سبّوح قدّوس ربّ الملائكة والروح**) علىٰ قطعة خبز إثر صلاة الجمعة، [فكأنما][2] تزوّجت نفسه كما تتزوّج الملائكة، وسلم من الآفات.

ومَن حمل مربّعه ظهر علىٰ نفسه أثر الانبساط والصفاء، وعدده مائة وسبعون و[ملكه] العلوي: يا عطرائيل و[ملكه] السفلي نهيوش.

وفي الإدريسية: (**يا قدّوس الطاهر من كلّ سوء، فلا شيء يعازّه من خلقه**)[3] من قرأه كلّ [يوم] ألف مرّة في خلق جُمع شمله بمن يريد، وظهر له قوّة النفس.

والخالق بمعنىٰ: الخلّاق، وهو خالق لكلّ خلق تقديراً أو تكويناً، ذاتاً أو عرضاً، والخلقية الخلق، والجمع الخلائق.

ومن ذكره جوف الليل ساعة فما زاد، زادت كرامته وجاهه.

وفي الإدريسية: (**يا خالق مَن في السماوات والأرض، وكلّ إليه معاده**)[4] ويذكر لردّ الغائب خمسة آلاف مرّه، ولرّد الضالة، ومَن داوم علىٰ ذكر (**الخالق**) خمسة آلاف مرّة ومائة وعشراً ظهرت له الإجابة، وعدده سبعمائة وواحد وثلاثون، و[الملك] العلوي: يا

---

(١) «البقرة» الآية: ٣٠. (٢) في الأصل: «وكلت».

(٣) «مهج الدعوات» ص٣٦٦، صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «مهج الدعوات» ص٣٦٥، صححناه علىٰ المصدر.

مهكائيل و[الملك] السفلي: ذلايوش. وحامل مربّعه يبلغ الدرجة العالية.

وبارئ: بارئ البرايا برأهم يبرؤهم، أي: خلقهم يخلقهم، والبرية: الخليقة، وأكثر العرب على ترك همزها، وهي فعيل بمعنى مفعول، وقيل: هي مأخوذة من بريتُ العود. وإذا ذكر سبعة أيام متوالية كلّ يوم مائة مرّة سلم من الآفات.

وفي الإدريسية: (يا بارئ النفوس بلا مثال خلا مِن غيره)[1] وذكره تفتح أبواب الغنى والسلامة، وإذا كتب على لوح من قير وعلّق على المجنون ينفعه، وكذا أصحاب الأمراض، وينزل على ذاكره الأنس في قبره والرحمة.

وحامل وفقه يكون منصوراً وعدده مائتان وثلاثة عشر، وعلويه: يا جبرائل وسفليه: ايوش.

والمصوّر مشتقّ من التصوير، و﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾[2] أو مدرك، فهو خالق كلّ شيء، ومصوّر الصور، وبارئ النفوس. وذكره يعين على تحصيل الصنائع العجيبة، [كظهور][3] الثمار ونحوها، وتعليقاً على الشجرة أيضاً. حتى إنّ التي لا تحمل إذا ذكرته سبعة أيام، كلّ يوم بعدده، وهو ثلاثمائة وستّة وستّون، وحملت وفقه حملت، و[ملكه] العلوي: يا روديائيل، و[ملكه] السفلي: صحيوش.

وكذا ذكره عند الجماع، ولا يخفى ممّا بيّناه، وعدد الترادف فيها وقسط العبد منها ظاهر.

ومعنى **الحيّ** ظاهر ممّا سبق، ولا حيّ بذاته إلّا الواجب، والإحياء في غيره يتفاوت معناه، وذكره يحيي القلوب ويورث الهدى والحفظ.

والقيّوم: مِنْ قمت بالشيء وحفظته، وهو الذي تقوم به الأشياء، ووجه المناسبة في الممكن فيه ظاهر، وعنهم عليهم السلام: (يمسك الأشياء بعضها ببعض)[4]... إلى آخره.

---

(١) «مهج الدعوات» ص٣٦٥. (٢) «آل عمران» الآية: ٦.

(٣) في الأصل: «فظهور».

(٤) «التوحيد» ص٥٨، ح١٥، وفيه: (وهو يمسك الأشياء بأظلّتها ... وأنه حامل الأشياء بقدرته)؛ ص٤٤٠، ح١، وفيه: (إلّا أن الخلق يمسك بعضه بعضاً... والله عز وجل وتقدس بقدرته يمسك ذلك كلّه).

٢٢	٤٧	٣٦	٤٥
٣٧	٤٤	٢٤	٥٠
٤٣	٣٥	٤٤	٤٠
٤١	٤١	٤٦	٣٥

صورة مربعه

قوله: ﴿ لا تأخذه سنةٌ ولا نومٌ، العليم، الخبير، السميع، البصير، الحكيم، العزيز، الجبّار، المتكبّر، العليّ، العظيم، المقتدر القادر ﴾.

(لا تأخذه)... إلىٰ آخره، ظاهر معناه.

وكذا (العليم) ـ ممّا سبق ـ وذكره يفيد العلم، ومَن أبهم عليه أمر فليداوم علىٰ ذكره، ومَن داوم علىٰ ذكر (علّام الغيوب) بالنداء، صار صاحب كشف.

وفي الإدريسية: (يا علّام الغيوب فلا يؤوده شيء من حفظه)[1] ومَن وضعه في صحيفة زئبق معقود في شرف عطارد، وهو الخامس عشر من السنبلة، أنطقه بالحكمة، إذا حمله وأدمن ذكره.

وكذا (الخبير)، ومن كان له شخص يؤذيه؛ فليكثر «خبير».

و(السميع) من قرأه يوم الخميس بعد الفجر استجيب له، وليكثر من ذكره آخر كلّ دعاء، ومَن نقشه علىٰ خاتم فضّة والقمر في شرفه، يعني في ثالث الثور، وأكثر ذكره، كان مسموع القول عند جميع الناس، ويصلح ذكراً للخطباء والوعّاظ، ومن نقشه في مثلّث كان ذا رفق عند الناس، وقبلت كلمته عند الخاصّة والعامّة.

و(البصير) من ذكره يوم الجمعة فتح الله بصيرته.

وهو (حكيم) لا يفعل إلّا المحكم، وفائدته دفع الدواهي، وفتح باب الحكمة وتجنّب اللهو لمن ذكره سبعمائة وثمانين.

و(العزيز) الذي لا يعجزه شيء ولا يقهره ـ وحكىٰ الله عن الخصمين: ﴿وَعَزَّنِي فِي

---

(١) «مهج الدعوات» ص٣٦٦، صححناه علىٰ المصدر.

الخِطَابِ﴾[1] ـ أي غلب، وفائدة ذكره ظاهرة لإفادة العزّة، فمن ذكره أربعين يوماً بعد الفجر مائة مرة أعزّة الله.

وفي الإدريسية: (يا عزيز المنيع الغالب علىٰ أمره فلا شيء يعادله)[2] ومن قرأه سبعة أيام صائماً، كلّ يوم ألف مرّة هلك خصمه، ومتىٰ ذكره بوجه عسكر مائة مرّة، ويشير إليهم، انهزموا.

و(الجبّار) الذي لا ينال بذاته، ومَن أدمن ذكره خضعت له الجبابرة من الجنّ والإنس، ومَن ذكره كلّ يوم إحدىٰ وثلاثين أَمِن شرّهم، ومَن ذكره كلّ يوم بعدده: مائتان وستة، ووضعه في وفقه قهر عدوّه وجميع العالم.

ومَن أدمن ذكر (المتكبّر)، وحمل وفقه، كان عزيزاً في أعين الناظرين وجميع الخلق، وهو اسم التعظيم، وما سوىٰ الله حقير، بل لا شيء، وستسمع معاني بعض هذه الأسماء في الأبواب الآتية.

والقاعدة في وضع الوفق إن كان مثلّثاً أسقط من جمل الاسم اثنا عشر، وقد ثلّث الباقي، وأدخل به علىٰ ترتيب بطرز هج راح.

أو مربّعاً أَسقِط ثلاثين وخذ ربع الباقي، وأدخل به، وفي كلّ بيت تزيد واحداً حتىٰ يكمل الحشو، وتفاصيل ذلك واستخراج الخَدمة، ومعرفة الساعة والتجوّز وغير ذلك، يطلب من كتب الفنّ.

قوله: ﴿ السلام، المؤمن، المهيمن، البارئ، المنشيء، البديع، الرفيع، الجليل، الكريم، الرازق، المحيي، المميت، الباعث، الوارث ﴾.

أقول: و (السلام) معناه: ذو السلامة من كلّ عيب، ومن أدمن ذكره صحّ جسمه، وكذا من حمل وفقه، وكذا (المهيمن).

وليس للتعرّض للأشكال ـ مع سبق الأصل لك والأنموذج ـ كثير فائدة مع الخوف من الإطناب، مع أنّا نقول لك: أخلص بطبعك وتوجّه، وأسأل بأيّ اسم لأيّ حاجة، أو اكتب كذلك، تُقضَ، والله الميسّر، فتعرّض لنفحات ربّك بقوّة الاستعداد، فهو العمدة في الإجابة والسبب في االمقابلة، وباقي الأسماء التسعة والتسعين في التوحيد وغيره، وفي دعاء

---

(١) «ص» الآية: ٢٣.

(٢) «مهج الدعوات» ص٣٦٦، صححناه علىٰ المصدر.

الجوشن[1] وغيره أسماء متفرّقة.

قوله: ﴿ فهذه الأسماء، وما كان من الأسماء الحسنىٰ حتىٰ تتمّ ثلاث مائة وستّين اسماً، فهي نسبة لهذه الأسماء الثلاثة وهذه الأسماء الثلاثة أركان، وحجب الاسم الواحد المكنون المخزون بهذه الأسماء الثلاثة، وذلك قوله تعالىٰ: ﴿قُلِ ادْعُوا اللهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾[2] ﴾.

أقول: بيانه ظاهر ممّا سبق، وقوله تعالىٰ: ﴿قُلِ ادْعُوا اللهَ﴾ الآية، لمّا ذكر له أسماء متعدّدة وهي وسائط ومترتّبة أيضاً، ومحتجب بعض ببعض في ظهور آثاره، إذ لكلٍّ مقام لا يُعدّاه.

بيّن عليه السلام بهذه الآية أنه بأيّ اسم تدعوه يصحّ، إذ لا تعدّد في جهته تعالىٰ، وإنّما هذا التعدّد من جهة الدليل الدالّ علىٰ كماله، وهو المسموع المعلوم المرحوم المرزوق المقهور، إلىٰ غير ذلك، وتركيب الدليل لا يوجب تركيب المدلول، لعدم كونه ذاته ولا داخلاً فيها، فافهم.

وفيها أيضاً إشارة إلىٰ تنويع السؤال، والتوجّه بأسمائه الحسنىٰ بحسب الصفة العالية، من القهر واللطف أو النظر والحاجة أو الضيق، إلىٰ غير ذلك، فلكلّ اسم هو فيها أظهر وإن اقتضىٰ كلّ واحد للكلّ.

❑ الحديث رقم ﴿٢﴾

قوله: ﴿عن ابن سنان قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام: هل كان الله عزّ وجلّ عارفاً بنفسه قبل أنْ يخلق الخلق؟ قال: نعم، قلت: يراها ويسمعها؟ قال: ما كان محتاجاً إلىٰ ذلك، لأنه لم يكن يسألها ولا يطلب منها،

---

(١) «البلد الأمين» ص٤٠٢.

(٢) «الإسراء» الآية: ١١٠.

[لأنه][1] هو نفسه ونفسه [هو][2]، قدرته نافذة ﴾.

أقول: الظاهر أنّ سؤال السائل عن الواجب تعالىٰ، هو أنه هل كان عارفاً بنفسه، أي عالماً بها قبل أن يخلق الخلق في أزل الآزال أو لم يكن كذلك، فلا يكون علمه ذاته بسيطاً أحدياً واجباً، بل حادث منفعل؟

فأجابه عليه السلام بـ(نعم)، كان في أزل الآزال عارفاً بنفسه، بمعنىٰ أنها ليست بغائبة عنه، وليس هو بصورة ولا غيرها، ولا فرق بين هذا العالِم والذات بوجه أصلاً.

وقول الحكماء هنا: إنّه يعلمها بصورة، وهو عين الذات وغيرها اعتباراً، حتىٰ إنّ بعضاً نفىٰ علمه بذاته تعالىٰ، بناءً علىٰ أنه صورة، والذات لا تعاين نفسها، فخبط في خبط[3]، بل الواجب تعالىٰ منزّه عن الأغيار حتىٰ كثرة الاعتبار، وكان ولا اعتبار، وهو إنّما كان بعد خلق القهّار للأغيار، ثم حدثت النسبة الاعتبارية الإضافية والمعلومات الإمكانية، فأقاموا الحادث في الواجب تعالىٰ، ولا اكتناه لهذا العلم، وإلّا لم يكن ذاته، فلا كيفية له ولا صورة، ولا في الواجب تعالىٰ نوع إضافة أو ضمير.

فقصارىٰ العبارة لنفي الجهل لا للاكتناه، أن يقال: هو عبارة عن عدم غيبة ذاته عن ذاته، بلا كيف ولا نسبة، وهذا دليل من الإمام عليه السلام علىٰ إطلاق (عارف) علىٰ الله سبحانه، وسبق مثله[4].

فمنع بعض لتخصيصه لغةً بالجزئي، أو لما يحصل بعد جهل، لا وجه له عقلاً ولا شرعاً، بل علماء اللغة أيضاً في الخلاف في ذلك.

وظاهر عبارة شيخ الطائفة في العدّة[5] الترادف، وكذا ابن سينا في النجاة[6] | و | في الإشارات[7]، والظاهر أنّ هذه المسألة مرّت في االمطاوي.

ثم لمّا عرف السائل من الإمام إثبات المعرفة له بنفسه قبلُ في أزل الآزال، وهو العلم البسيط الأحدي من كلّ وجه، وهو بحسب ما يتوهّمه من العلم الحادث، ومن علم الإنسان

---

(١) ليست في المصدر. (٢) في الأصل: «هي».

(٣) مرّ عرض هذه الآراء مع ردّها في أوائل هذا المجلّد.

(٤) في باب النسبة ح ٢، «هدي العقول» ج ٤. (٥) «عدّة الأصول» ج ١، ص ١٢.

(٦) لم نعثر عليه. (٧) لم نعثر عليه.

نفسه بنفسه، أنه يقتضي أن يكون مغايرة بينهما، فتكون الذات محاطة لعلمه وبينهما فرق، أو معه صورة، قال وصرّح بالإشكال: «يراها ويسمعها»، فيكون فرق حينئذٍ بين الذات ـ لكونها معلومة مرئية مسموعة محاطة ـ والعلم المحيط، فيكون في الأزل اثنان، ونقله من جهة المغايرة الاعتبارية في الواجب، أي من كون الواجب ذا ضمير وإثباته له تعالىٰ، فأجابه‌عليه‌السلام بإبطال ذلك التوهّم، وعدم إجرائه في شأنه تعالىٰ عقلاً، بأنه ما كان محتاجاً لذلك، لأنه غني مطلق بذاته لذاته من كلّ وجه، فليس سائل ومسؤول في أزل الآزال، ولا عالم ومعلوم، ولا منافيَ له ولا مغايرَ، لأنه لا اعتبار فيه ولا تركيباً بوجه.

فلا يقال: إنّه يسأل نفسه أو يطلب، حتىٰ يقال: يراها ويسمعها، وثبتت المغايرة وأقلّها اعتباراً، بل ليس إلّا ذاته الأُحديّة الصرفة، ونفسه هو علمه وعلمه نفسه، أي ذاته بلا فرق وتكثّر بوجه.

وهو نافذ القدرة فكلّ ما يغايره فهو مقهور له مخلوق، فلا ينافيه شيء في الأزل؛ حتىٰ يطلب معرفته بضمير أو غيره، ممّا يكون غيره.

وإذا كان الأمر كذلك، فليس بمحتاج أزلاً أن يسمي نفسه بمفهوم مغاير للذات، حتىٰ يكون معلوماً له، سواء كان ذلك المفهوم منتزعاً من الذات للذات أو من غيرها، وهو عالم أزلاً إذ لا معلوم، لا خارجاً ولا اعتباراً، إذ اعتباري خارجي.

فإذن لا كيفية لعلمه الذاتي ولا نسبة، قصارىٰ معناه في التعبير ـ كما عرفت ـ كون ذاته علىٰ ما هي عليه، ولا يغيب عن نفسه، ونور لا ظلمة فيه، فتأمّل حتىٰ يظهر لك ما وقع المتكلّم والحكيم من الخبط والكلام في الذات الأُحدية، تارة بالمغايرة الصورية اعتباراً، وتارة بالنسبية.

وكلّ ذلك نشأ من الجهل بـ (عالم إذ لا معلوم) ومِن طلبِ حقيقة الذات من حيث لا يشعرون، فسمّوا الخيالات حكميات، والجدليات برهانيات ومَن أتقن ما سبق مع هذه الكلمات، لا تأخذه المزخرفات.

انظر إلىٰ الإمام‌عليه‌السلام كيف أبطل له المغايرة من كلّ وجه وأثبت الغنىٰ الذاتي، ولم يتكلّم في حقيقة ذلك العلم البسيط الأُحدي الواجبي.

تائية السيد قطب

وقال السيد قطب في تائيته المسمّاة بحكمة العارفين، في بيان علمه البسيط الأُحدي، جارياً [على] حكمة سيد المرسلين، لا على خيالات المتكلّم والحكيم الخالط للحكمة بالجربزة والنكراء، وسمّاها باسمها، قال:

وقد كان علم الله جلّ جلاله ... بسيطاً ولا تركيب بالأحدية
وفي أزل الآزال ما كان غيره ... ليمتاز عن معناه علماً بلحظة
فلم يك معنى العلم تمييز نفسه ... بمعلمة في ذاته بالإشارة
ليمتاز عن أشياء إذ ليس غيره ... وما كان إلّا ذات تلك الهوية
فلم يك معلوماً محيطاً بعلمه ... على ذاته القدوس بالسرمديّة
وإذ لم تكن فيه الإضافات لم يكن ... محاطاً لمعنى علمه بالإحاطة
فكان بمعنى أنه ليس غائباً ... ومحتجباً عن ذاته بالضرورة
وهذا هو العلم البسيط فلم يكن ... فقيراً إلى تركيبه بالإضافة
وكان إذن كنزاً خفياً ولم يكن ... ظهوراً إضافات الصفات الحميدة

إلى آخره، وبيانها ظاهر ممّا سبق ويأتي.

قوله: ﴿فليس يحتاج أن يسمي نفسه، ولكنّه اختار لنفسه أسماء لغيره يدعوه بها، لأنه إذا لم يدع باسمه لم يعرف، فأوّل ما اختار لنفسه: العليّ العظيم، لأنه أعلى الأشياء كلّها، فمعناه الله واسمه العلي العظيم [هو أوّل أسمائه، علا على كلّ شيء][1] ﴾.

أقول: قد عرفت سابقاً أنّ الله تعالى أحدي (توحّد بالتوحيد)، وليس إلّا ذاته - لا شيء معها - هي نفسه، فلا يصدق عليها حكم وحمل، حمل مواطاة أو اشتقاق ولا أنه معلوم أو مذكور، أو مجهول أو مدعو، أو خالق، أو غير خالق، ولا مسمى ولا اسم وتسمية.

وجميع الأسماء والصفات والنسب - والاعتبارات والاقتران والافتراق والإضافات - منفيّة عن الذات بأحديتها، وهي على ما كانت، لكن من المعلوم وصف الشارع لها بها،

---

(١) من المصدر.

ومشيئته لها، وكذا أعلام الوجود شاهدة علىٰ ذلك، ويصدق عليه أنه معلوم ومجهول ومذكور وخالق ورازق، وعلّة، وهي تستدعي معلوماً ومريداً وكارهاً كذلك، فصحّت النسبة والإضافة وثبوت معلوم، ونحو ذلك، فما وجه الدفع؟

فنقول: هذا السبب في ما أوقع المتكلّم والحكيم والمتصوّف في تيه الضلال، وتفرّقوا فيه طرائق، حتىٰ آلَ قول جماعة بالتشبيه المحض، أو الجمع بين التنزيه والتشبيه.

ولقد أوضح الإمام ذلك وكشفه عن [السائل][1]، بأنّ ما قلناه أولاً إنّما هو بحسب ذاته، وما هو عليه قبل الخلق، ولم يتغيّر عمّا كان، ولم يتحوّل ذاتاً أو صفة بوجه، مع الخلق أو بعده، وجميع ما ذكر من الأسماء والصفات والنسب والاعتبارات، فإنّما هو في مقام الخلق، وبما ظهر لهم بهم، وأين هو من الأول؟ فهو مذكور معلوم مجهول ذاتاً عندهم.

وكذا خالق كاره مريد، وكذا النسب وغيرها رجوعها لهم، وانتهاء الممكن إلىٰ الإمكان كلّه، تعريفاً لهم؛ لدعائه وندائه ومعرفته، ورجوع الكلّ إلىٰ فعله، فهذه صفات فعل لا تقوم بالذات إلّا قيام دلالة، لا اكتناه وإحاطة، وحملها عليه من هذه الجهة حمل صدور، ويؤول لفعله وله، تعظيماً له وتشريفاً، وهذه الصفات المحدثة الدالّة علىٰ المثل [المخفي][2] في هويّات الأشياء، فحدث ما سمعت، والله لم يخل منها في ملكه ومقاماتها، لا في ذاته تعالىٰ.

وقول الملّا الشيرازي والكاشاني وأشباههم برجوعها لذاته ـ وإنّ الحقيقة واحدة، وجمعوا بين التشبيه والتنزيه، كما سبق ويأتي ـ ضلال وكفر، وكذا مقام الاختيار ليس مقام الذات.

فقال عليه السلام: (ولكن اختار لنفسه)... إلىٰ آخره بيان منه عليه السلام لبيان الوجه في هذه الأسماء، وعدم منافاتها لما سبق، وبيان مبدئها، وتنزيه الله عنها.

وقال الرضا عليه السلام، في حديثه لعمران الصابي: (**إنّ الله المبدئ الواحد، الكائن الأول، لم يزل واحداً، لا شيء معه، فرداً لا ثاني معه، لا معلوماً ولا مجهولاً، ولا محكماً، ولا متشابهاً، ولا مذكوراً ولا منسيّاً، ولا شيئاً يقع عليه اسم شيء من الأشياء غيره، ولا من وقت كان، ولا إلىٰ وقت يكون، ولا بشيء قام، ولا إلىٰ شيء يقوم، ولا إلىٰ شيء استند، ولا في شيء استكنّ، وذلك**

---

(١) في الأصل: «السالك».

(٢) في الأصل: «المغني».

كلّه قبل الخلق، إذ لا شيء غيره، وما أوقعت عليه من الكلّ، فهي صفات محدثة، وترجمة يفهم بها مَن فهم)(١).

وقال عليه السلام في خطبةٍ، في التوحيد: **(أسماؤه تعبير وأفعاله تفهيم، وذاته حقيقة وكنهه تفريق بينه وبين خلقه، وغيوره تحديد لما سواه)**(٢).

بيــان: إذا امتنع وجود الأسماء، والنسب قديماً وأزلاً، كان مع الخلق وبعده، ولم يحدث في الذات، لأنه لم يتغيّر ويتحوّل، والنسبة واجبة بين فعل الجاعل ومجعوله، لا بينه وذاته.

وضلّ الملّا وأشباهه حيث أثبتوها بينهما فقالوا باتّحاد حقيقة المجعول والجاعل.

والجعل بالفعل أحدثه الله بنفسه، بلا كيف ونسبة، وهما حدثا بفعله، وقيامه به قيام صدور بما ظهر له به، | فـ|وجب أن لا يوصف بها في مقام الذات، بل منقطع ذكرها عند القديم بكلّ وجه واعتبار، لأن مباينته تعالىٰ لخلقه مباينة صفة، كما قال علي عليه السلام، لا مباينة عزلة.

وليس معنىٰ هذه المباينة كما قال أهل التصوّف من أنّ معناه المباينة في صفة الوجوب والإمكان، لا في الحقيقة، وهي واحدة ـ فجعلوا التوحيد بالوصف، وأمّا الحقيقة فواحدة، وللأشياء ذكر فيها بوجه ـ وهو مفرّع علىٰ وحدة الوجود، والله لا ثاني معه، لا معلوماً مدركاً بقوة، بجهة أو اعتبار، ولا مجهولاً، أي شيئاً غير مدرك.

إذ الغرض والواقع نفي الغير، وأنّ آخريّته نفس أوليّته، لم يتغيّر ولم يتحوّل، [وللحكم الموجود معتدلاً] ولا شبهة فيه.

والمتشابه خلاف ذلك بالنسبة إلىٰ الأول، والأول من قبضة العقل: قبضة اليمين، والثاني من الجهل: قبضة الشمال، وجميعها والأكوان، والإمكان وصفاتها وأحوالها لا ذكر |لها| [بمعيّة](٣) في الذات، فلا ذكر لها فيها، فليس إلّا الذات وما سواها مخلوق، فلا يوصف به، أو يذكر معه، أو يكون منسياً غير مذكور، كوناً أو إمكاناً، فهو محال، ولا وجود له أصلاً.

---

(١) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٧٢، ح١، صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «التوحيد» ص٣٦، ح٢، صححناه علىٰ المصدر.

(٣) في الأصل: «بمتعه».

ثم عمّم عليه السلام، فقال: وليس شيء يقع عليه اسم شيء غيره، تعالىٰ وتقدّس، فكلّ [شيء] يقع عليه اسم غيره حادث، والاسم غير المسمّىٰ، فلا يقارنه ويناسبه، بل متحقّق بذاته لذاته بغير مغاير معه، فلا أوّل له وإلّا كان من وقت ولا إلىٰ وقت، بل آخريّته نفس أوّليّته، فلا مقوّم له سابقاً، ولا يقوم بغيره من القيامات الأربعة... إلىٰ آخر ما نزّه الواجب تعالىٰ عنه، لأنه لا غير معه، فلا يكون معه شيء من ذلك، فلا حاجة إلىٰ اسم ولا ربط ومعلوم ونحو ذلك، وإنّما ذلك بعد الخلق ونسبته له تعالىٰ، فمرجعها لهم.

وعرفت معنىٰ نسبتها له ووصفه بالصفة الفعلية، وإليه تنتهي لا للذات، لكن ظهور الذات، وإن كان لا بالأحدية الذاتية، بل ظهور صفة بغيب الصفة، ولا يكون لها ذكر معه فينقطع، ولا تلاحظ الصفة عند ملاحظته، ولا تتوهّم أنّ هذه الذات الملوحظة نفس الذات الأحديّة، بل آيتها ودليلها الكلّي، ولذا قلنا: ظهور الذات.

ولو أمكن ثبوت غير معه ـ لازماً أو مستجنّاً في ذاته غيباً، أو معنىٰ أو اعتباراً ـ لم يكن أحديّ الذات والمعنىٰ، ولا مشارك له وراء الأزل علىٰ الذات، وأقوال المتصوّف والمتكلّم تلزمه هذه، كما يظهر للفطن.

ولم يتجدّد له ذلك، وإذا كان كذلك فليس بمحتاج إلىٰ التسمية والاسم ونحوها، والمقام مقام حدوث لأنها غيره، والاسم دالّ عليه.

نعم اختار لنفسه أسماء للدلالة لا للإحاطة، ومقام الاختيار ـ والاصطفاء والمحبّة والمعرفة والتعريف ـ مقام حدوث، فاختارها لنفسه وأجراها علىٰ ألسنة الوجود الحالية والمقالية، بواسطة من أقامه مقامه في التبليغ في جميع عوالمه ـ لأنه لا تدركه البصائر والأبصار، ولا تحيط به الأفكار، ولا تحويه الضمائر والأسرار ـ تفهيماً لنا وتعليماً وإظهاراً لحجّته وعلوّ ذاته، وهي مخلوقة دالّة حادثة، اشتقّت من ظهوره تعالىٰ، لا من أحديّته.

قال الله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾[1] ملكاً واستحقاقاً في مقامات وجودها، لا أسماء السوء، ﴿فَادْعُوهُ﴾ واعرفوه واعبدوه ﴿بِهَا﴾ أي بإيقاعها، للدلالة لا للإحاطة ﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾، ولا يعرف إلّا بما تعرّف به لخلقه، فلا يعرف بنسبة ولا غيرية ولا اقتران وصفة، لأنه نفىٰ ذلك عنه تعالىٰ، وجعله صفة إمكان، ولا بإحاطة، ولو لم يعرف بها لما عُرف ولم تكن كذلك، وليس كذلك.

---

(١) «الأعراف» الآية: ١٨٠.

وورد عنهم عليهم السلام: (نحن أسماؤه الحسنىٰ وأمثاله العليا)[١].

وورد عنهم عليهم السلام: (بنا عُرف الله)[٢] (ولولانا ما عرف الله)[٣].

وعنهم عليهم السلام: (فسبّحنا فسبّحت الملائكة) ومضمونه متواتر.

وأوّل اسم اختاره الله لنفسه: (العليّ العظيم) وأوّل ما خلق محمّداً صلى الله عليه وآله بقي يطوف في |حجاب| العظمة ثمانين ألف سنة، ثم فتق منه عليّاً، وبقي يطوف حول القدرة.

ورویٰ الصدوق هذا الحديث في باب أسماء الله والفرق بين معانيها والمخلوقين، كما هنا، وآخره: (هو أوّل أسمائه لأنه علي، علا كلّ شيء)[٤].

إعادة وإفادة: ملخص كلامه عليه السلام ودرايته: أنّ الله تعالىٰ عالم بذاته، أو قل: عارف.

وورد في الأحاديث: قبل خلق الخلق، لأنه علم لا جهل فيه، بلا كيف وصورة ومغايرة بوجه بين العلم والمعلوم والعالم، ولا علىٰ جهة تعلّق وارتباط ولو فرضاً، ولا بنحو تعديد وتمييز بجهة ملاحظة للذات، ولا بملاحظة الغير، ولو بحسب الفرض، ولا باختلاف الجهة فيه بنسبة العالمية والمعلومية، ولا بجهة التفات ولو بالاعتبار الفرضي، لمنافاة [كون][٥] ذاته لجميع ذلك، وكذا أحديّته، فهو ذات [أحدية][٦] من كلّ جهة، تسميها: ذاتاً وعلماً وقدرة، من غير فرق بين قولك: ذاته أو علمه، لا في المصدوق ولا في المفهوم، ولا ذهناً ولا خارجاً، ولا في نفس الأمر، فيراد من لفظ العلم والذات شيء واحد بجميع الاعتبارات. والقول بتغاير المفهومين مع اتّحاد المصدوق ـ كما وقع لأهل النظر والكلام هنا ـ غلط ظاهر فاحش، إذ لا تختلف عليه المفاهيم والاعتبارات، وإذا لم يطابقه المصدوق كان كذباً، وإذا كانت فيه جهات لم يكن أحدياً [واحداً][٧]، كما عرفت، نعم، التعدّد في صفات الفعل، ومرجعها لفعله.

ونقول هنا: المصدوق واحد، والمفهوم وإن كان في مقام الحدوث، لكنها وحدة

---

(١) «تفسير العياشي» ج٢، ص٤٥، ح١٩؛ «الكافي» ج١، ص١٤٤، باب النوادر من جوامع التوحيد، ح٤؛ «تفسير الصافي» ج٢، ص٢٥٥، باختلاف.

(٢) «بصائر الدرجات» ص٦٤، ح١٦.

(٣) «بصائر الدرجات» ص٦١، ح٣؛ «بحار الأنوار» ج٢٦، ص٢٤٧، ح١٤.

(٤) «التوحيد» ص١٩٢، ح٤، صححناه علىٰ المصدر.

(٥) في الأصل: «كونه».

(٦) في الأصل: «احديته».

(٧) في الأصل: «وحد».

بحسبه، فكلّما يحصل للقديم من النسب والإضافات والاعتبارات والمقارنة، فترجع لفعله، ومقام فعل وصنع، لا لذاته، بل نسب إشراقية في رتبة الحدوث، وإن نسبت له تعالىٰ بسبب فعله، تكريماً وتعظيماً، ولإلقائه مثله فيه وفاعليّته الظاهرة، فتأمّل.

وجميع العبائر والتفريعات والأسماء والصفات وضعت تفهيماً وتعليماً، في مقام الحدوث، للغير، وليست هي مع الذات ولا ترجع لها، ولا هي كمال لها، وإلّا حدث كماله ولم يكن كاملاً بذاته، فهذا معنىٰ كونه تعالىٰ عالماً بذاته، وهو المناسب للذاتية.

والسائل توهّم أنّ معنىٰ علمه بذاته تمييزها ونفيها عن غيره من الأغيار، كما تقول: ميّزت زيداً عن غيره بنفي غيره عنه، أو أنّه بحصول صورة وهيئة غيره له، وهو العلم التمييزي أو التصويري.

ولهذا قال السائل: يراها ويسمعها، إمّا بالتمييز عن الغير أو بصورة معنوية مطابقة للمعلوم.

فقال عليه السلام: (ما كان محتاجاً إلىٰ ذلك)... إلىٰ آخره، فلا قيام لغيره مع الذات، ولا نسبة لها بغيرها ولا رابطة ولا ضمير فيه، حتىٰ يحتاج إلىٰ نفيه عنه بتحديده، أو مراعاة صورة معها، [فـ]نفسه هو وهو نفسه، وكلامه عليه السلام هنا، كما قال الرضا لعمران الصابي، في حديثه المشهور المروي في العيون[1] والتوحيد[2].

قال عمران له عليه السلام: يا سيدي، هل كان الكائن معلوماً في نفسه عند نفسه؟ فقال الرضا عليه السلام: **(إنّما تكون المعلمة بالشيء لنفي خلافه، وليكون الشيء نفسه بما نفي عنه موجوداً، ولم يكن هناك شيء يخالفه فتدعوه الحاجة إلىٰ نفي ذلك الشيء عن نفسه بتحديده ما علم منها، أَفَهِمت يا عمران؟)**. قال: نعم والله يا سيّدي، فأخبرني بأيّ شيء علم ما علم، أَبِضَمير أم بغير ذلك؟ قال الرضا عليه السلام: **(أرأيت إذا علم بضمير هل تجد بدّاً من أن تجعل لذلك الضمير حدّاً تنتهي إليه المعرفة؟)**. قال عمران: لابدّ من ذلك، قال الرضا عليه السلام: **(فما ذلك الضمير؟)**.

فانقطع ولم يحرِ جواباً، قال الرضا عليه السلام: **(لا بأس، إن سألتك عن الضمير نفسه، تعرفه بضمير آخر؟)**. فقلت: نعم، قال: **(أفسدت عليك قولك ودعواك يا عمران، أليس ينبغي أن تعلم أنّ الواحد لا يوصف بضمير، وليس يقال له أكثر من فعل وعمل وصنع، وليس يُتوهّم منه مذاهب**

---

(١) «عيون أخبار الرضا» ج١، ص١٦٩، ح١. (٢) «التوحيد» ص٤٣١، ح١.

وتجزئة كمذاهب المخلوقين وتجزئتهم، فاعقل ذلك وابْنِ عليه ما علمت صواباً)انتهىٰ.

بيــان: أمّا كونه تعالىٰ عالماً وعارفاً بنفسه، من غير تعدّد بوجه واعتبار أصلاً، فممّا لا شكّ فيه، كما عرفت من جوابهعليه السلام أولاً.

ومقام العالمية والمعلومية، وهو مقام الفرق والتفصيل، فهو دون مقام الذات، ولا يلاحظ ذلك في مقامها، بل مقام حدوث، والله منزّه عنه.

وأمّا علمه بها بالمعنىٰ الثاني، وهو التمييز عن الغير، سواء كان شيئاً محققاً أو مقدراً، ولو بحسب الصورة والاعتبار، كما يسبق إلىٰ أوهام كثير مِن مغايرة العالمية للمعلومية، كما قالوه في علم الذات نفسها بنفسها، لصدق المغايرة والكثرة ولو اعتباراً، فالشقّان داخلان في جواب الإمام لعمران، وجواب الإمام له بذلك، مع سكوته ورجوعه بعد، دليل صريح علىٰ أنه أراد من علمه بذاته الثاني لا الأول، وهو المعلوم عندهم [لكونه][1] من أهل الجدل والتوهّمات الباطلة، وهو المعروف عندهم، وأقلّه المغايرة الاعتبارية، وصرّح بها غير واحد في كتبهم، فأجابه الإمامعليه السلام بنفي هذا العلم عن الله تعالىٰ.

وهو أنّ المعلمة للشيء كذلك إنّما يكون بنفي غيره بجميع أنحاء المغايرة، حتىٰ يتميّز عن المشاركة للغير. وبدون ذلك لم يحصل التمييز والتشخيص.

وهذا باطل بالنسبة له تعالىٰ. فليس معه، لا محقّق ولا مقدّر، لا نسبة ولا غير ذلك، بل الأشياء منعدمة منقطعة دونه، فلا يتحقّق فيه العلم بنفسه، أي تمييزها عنده عن جميع ما عداه، إذ لا اعتبار لما عداه ولا ذكر له عنده بوجه أصلاً، لا معلومية ولا مجهولية، لا بنفي ولا إثبات، ولهذا قالعليه السلام: **(إنّما تكون المعلمة للشيء)**.

مثال ذلك: تمييز الإنسان وتحصيله بحدّ أو رسم إنّما يكون بنفي كلّ ما ينافيه من حيوان ونبات وجماد وملك، وأقلّه واحد ولو اعتباراً، فإنّه لازم من فرض المغايرة بين العالم و المعلوم، فإنّه مقام تفصيل وإجمال، فيكون الإنسان موجوداً بنفي غيره عنه إمّا ذهناً أو خارجاً.

ولا شكّ في عدم جريان ذلك في الواجب تعالىٰ لوجوبه الكثرة فيه والمشاركة في الأزل والتركيب والتحديد، وغير ذلك من صفات الإمكان المبطل للوجوب.

---

(١) في الأصل: «لكان» ويمكن إرجاع الضمير في «لكونه» إلىٰ عمران الصابي.

وأيضاً ما يعلم كذلك فبينونته لخلقه بينونة [عزلة][1] لا بينونة صفة، والواجب ليس كذلك[2]، وإلّا كان مركّباً وله ضدّاً، فلا يجري فيه العلم، أي وجود نفسه لنفسه بتحديده ونفيه عمّا عداه، ولا يعرفه غيره أيضاً بذلك، فلا يكون أيضاً موجوداً، أي معلوماً بذلك، والمراد بقوله عليه السلام: (ولم يكن هناك شيء يخالفه) نفي الغير مطلقاً، إلّا إنه ليس مخالفاً وهناك موافق ـ تعالىٰ الله ـ مع أنّ الموافق إن كان من كلّ وجه فهو ذاته تعالىٰ، فلا اثنينية بوجه، وإلّا حصلت المغايرة، فالموافق مغاير بوجه، فاكتفىٰ عليه السلام بالمخالفة، فلا مناسبة بينه وغيره بأنواعها ـ من المباينة والمساواة والعموم ـ مطلقاً أو من وجه، وإذا انتفت مطلقاً انتفت بجميع أحوالها، وذكرها بكلّ وجه واعتبار.

وهذا منه عليه السلام أبطل كثيراً من مذاهب أهل النظر والتصوّف، كقولهم بالمغايرة الاعتبارية بينه وبين علمه بذاته، وأنّ الأشياء في ذاته علىٰ وجه أعلىٰ ـ أو الأشياء في ذاته كامنة وهي الأعيان [كـ]كون الشجرة في النواة، أو الأعداد في الواحد، أو كالحرارة والنار، أو كاندراج اللوازم في الملزومات، وأنّ [مفهوم واجب][3] الوجود كلّي، وأنّ مفاهيم الصفات مختلفة متعدّدة، مصدوقها الذات، وأنّ الصفات الذاتية قديمة من وجه، وحادثة من وجه، وأنه رابطة بين الحادث والقديم، وأنه مناسبة ذاتية وربط بين ذات العلّة ومعلولها، وهي بينه وفعل الذات، وأنّ بسيط الحقيقة كلّ الوجود، وأنّ الكثرة عين الوحدة وبالعكس، إلىٰ نحو ذلك ـ لأنه إذا امتنعت الأشياء هناك بكلّ وجه، فلا نفي ولا إثبات، ولا عدم ولا وجود، ولا لا عدم ولا لا وجود، وإذا بطل النفي والإثبات والمغايرة مطلقاً بطلت هذه الأقوال.

والبسيط الحقيقي ما تنعدم دونه جميع النسب [والإضافات][4] والاعتبار، فلا ثبوت لغيره عنده بوجه من ذلك، فلا نفي ولا إثبات، ولا تركيب، لا حال النفي، كما أنه منفيّ حال الإثبات، فبطل قوله: إنّ بسيط الحقيقة كلّ الوجود، بل الملّا الشيرازي قال به في العقول وما فوقه، كما في مشاعره[5] وغيرها.

فاتّضح لك معنىٰ علم الله تعالىٰ بذاته، بما لا يوجب كثرة بوجه، وإبطال ما قاله

---

(١) في الأصل: «له».

(٢) وفي الرواية ورد: (توحيده تمييزه عن خلقه وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة).

(٣) في الأصل: «مفهومها وجوب». (٤) في الأصل: «والاثبات».

(٥) «المشاعر» ص ٥.

المتكلّمون وأهل النظر في ذلك، فتبصّر لبراهينهمﷺ الحكمة النورانية في طيّ الحروف الرقمية، لا كما يقوله أهل الجدال والتوهّم.

وقوله: «فأخبرني بأيّ شيء علم ما علم»... إلىٰ آخره، لبيان علمه بالأشياء.

الحديث، وإن كان في علمه بذاته، لكن ذكرناه لتتمّ الفائدة هنا، وإن سبق بيانه.

فقال عمران: أبضمير يعلم ما علم أم بغيره؟ فنفىٰﷺ كون علمه بضمير، لأنه لا مناص من لزوم الحدّ له تعالىٰ، فلا يكون علمه بغيره بشيء زائد عليه تعالىٰ، ولا هو ذاته بمعنىٰ ثبوتها أزلاً.

نعم! يعلمها بذاته، في أمكنتها وحدود وجودها الحادث، فعلمه بالأشياء بها نفسها، لا بكيف أو حدّ أو صورة أو نسبة كما سبق، لتنزّهه عن جميع ذلك، وقصور هذا العلم، وإثباته الغير معه تعالىٰ، وتحتاج حينئذٍ في علمه بذلك الغير، الذي هو علمه الزائد، وعلم به غيره، إن كان بضمير وشيء آخر نقلنا إليه الكلام، فيلزم الدور أو التسلسل، وإن كان بنفسه، وهو كافٍ، فليكف أولاً، ولا حاجة إلىٰ إثبات الضمير، ولو فرض الضمير قبل الأشياء نقلنا إليه الكلام، فإمّا تعدّد القدماء، أو هو الذات، أو الدور أو التسلسل.

نعم، الله علم الأشياء بذاته علىٰ ما الأشياء عليه، في مراتب وجودها قبل وجودها وبعده ومعه، بلا اختلاف جهة وتعدّد، والضمير أيضاً له حدٌّ ونهاية، فينقطع علمه، ويكون ما بعده مغايراً، ولزم التسلسل، ولمّا ألزمه الإمام بما ألزمه انقطع عمران وسلّم.

ثم بيّن الإمام له الحقّ بقوله: (لا بأس إن سألتك عن الضمير نفسه)... إلىٰ آخره فإنّه لا جائز جهلك له، وبه علمت غيره.

فإن قلت بالاتّحاد فيه ولا مناص، فهو نفسه، فالعلم المتعلّق بالمعلوم نفس المعلوم، ولا دليل علىٰ الفرق بينه وبين غيره، فهو تحكّم بلا دليل، ودعوىٰ الفرق بالواجدان باطل، فالمعلوم: الذات الحاضرة حال حضورها، ومع الغيبة: الصورة، وليست هي الحقيقة، لكنها لمّا كانت شبحها وهيئتها حكت ظهورها بها، فتراها بتلك الصورة، ولو كانت هي حقيقة أحطت بذاتها وأحوالها منها، لوجوب المطابقة بين العلم والمعلوم، وليس كذلك، فإذن ليس المعلوم إلّا الصورة الخيالية، فهل المعلوم هو الشبح المنفصل من الشبح الخارجي والعلم هو الشبح المنفصل من هذا الشبح؟ فلا اتّحاد، ولم يوجب العلم بجميع أحوال الذات.

قلنا: الصورة الذهنية مرآة للشبح المنفصل [عنها][١] في الخارج، فيتمّ قولنا، فإنّها تحكي ما فيها لا حقيقة الذات، وهو ظاهر من صورها وذيها، وإن كان لغلبة ظهور ذيها تفنىٰ ملاحظة إنّيتها، فثبت أنّ العلم عين المعلوم، وهو أقوىٰ الأقوال كما سبق في الباب الأول[٢].

ولا يلزم من ذلك جهله تعالىٰ قبلها، فهذا في العلم الاقتراني الحادث بحدوث الفعل والمفعولات والذي يقال |له| الذاتي لاكيف له ولا قياس، ولا معه معلوم ولا يحدّ، حكمه حكم الذات.

ولا تتجدّد ذاته بغيره، فكما انقطع العلم بالذات كذا بالعلم الذاتي، فلا يوصف تعالىٰ بضمير، فإن كان هو الذاتي فهو هو، فلا توصيف ولا مغايرة، وإلّا فهو غيره حادث، ولا تجزئة في الذات، ولا ربط بين الحادث والقديم، ولا لازماً له ولا حالاً فيه، فهو في ملكه وقائم بفعله، ونسبه لنفسه تعظيماً وتشريفاً، وجعله خزانة علمه، والله منزّه عن ذلك أيضاً، والنسبة مجازية.

(**ولا يقال: له أكثر من فعل وعمل وصنع**)، بحسب مشيئته، وهو محتد جميع هذه الصفات، فهي صفات فعل ولاكيف.

وأمّا «عَلِم» ففعل؛ فلاكيف له، لأنه ذاته وجميع النسب الحاصلة له لفعله، هذا في كثير من النسخ.

وفي بعضها: (**وليس يقال: له أكثر من فعل وعمل وصنع وليس يتوهّم**)... إلىٰ آخره، ومبدأ الاشتقاق الفعل للمصدر، وغيره من المشتقّات من أسماء الفاعلين والمفعولين، وما يعرف به الله ويُعبد ويدعىٰ: هي الأسماء والصفات الإضافية، وليس وراءها إلّا المجهول المطلق، والذات الساذج، وسمعت: (**فليس يحتاج أن يسمي نفسه، ولكن اختار لنفسه أسماء لغيره**)... إلىٰ آخره، فهو تعريف دلالة لا إحاطة، ومن المحال إدراك المحدود المكيّف المنزّه عنه، وعن سائر الإمكان، فافهم.

ولمحمّد صادق هنا كلام طويل كثير الهفوات، أعرضنا عنه استعجالاً، وكذا لأستاذه الملّا.

---

(١) في الأصل: «عما».

(٢) أي باب صفات الذات، وهو الأول بالنسبة لهذا المجلد.

وقال **الكاشاني** في شرحه: «لله سبحانه العلوّ الحقيقي، كما أنّ له العلوّ الإضافي، والأول من خواصّه سبحانه، لا يشاركه فيه غيره، ولذا قال: (**اختار لنفسه العلي العظيم، لأنه أعلىٰ الأشياء كلّها، فمعناه الله، واسمه العلي العظيم هو أول أسمائه، علا علىٰ كلّ شيء**)»[1].

أقول: العلوّ الإضافي ليس لذاته، لتعاليها عن النسب وغيرها، وظهر بفعله، لكنه قال بهذا لمّا قال بوحدة الوجود وظهوره بالذات، وجمع بين التنزيه والتشبيه، وكلّ صفاته الذاتية لا يشارك فيها، والعلوّ والعظمة بالإضافة صفة فعل، وكم له من هفوة!

❑ الحديث رقم ﴿ ٣ ﴾

قوله: ﴿عن محمّد بن سنان قال: سألته عن الاسم: ما هو؟ قال: صفة لموصوف ﴾.

أقول: الاسم ما دلّ علىٰ ذات وصفة، أو قل: ظهور المسمّىٰ في أمر خاصّ، فـ(عالم) لذات ظاهرة بالعلم، و(قائم) للظاهر بالقيام، والصفة هي نفس العلم والقيام، وهي محض ظهور الموصوف، غير ملاحظ خصوصية وجهة مخصوصة، فـ(قائم) اسم، إذا لحظت الظاهر بالقيام، وهو جهة مخصوصة، وإذا توجّهت بها إلىٰ إثبات الذات، ولم تلتفت إلىٰ خصوصية قيام أو غيره، فهو صفة، ويشتركان في الدلالة والوصفية.

فالاسم والصفة يصحّ إطلاق أحدهما علىٰ الآخر، ولهذا أجاب عليه السلام عن الاسم بأنه: (صفة لموصوف) لكن ذلك مع الافتراق، ومع الاجتماع يفترقان، ولهما نظائر: كالإسلام والايمان والمشيئة والإرادة والخالق والجاعل، وغيرها.

وقول كثير بإطلاق الصفة علىٰ نفس المصادر ـ وهي مبادئ الأسماء المشتقّة، والاسم علىٰ نفس المشتقّات ـ جهل، فإطلاقها علىٰ المبادئ لا يراد منه إلّا جهة ظهور المؤثّر الفاعل في تلك المبادئ من حيث نفسها، فهي حجاب لا صفة، وملاحظتها من تلك الجهة هو المشتقّ، فتأمّل.

وللملّا[2] وتلميذه[3] هنا كلام أعرضنا عنه استعجالاً.

---

(١) «الوافي» المجلّد ١، ص٤٦٦، بتفاوت صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «شرح أصول الكافي» ج١، ص٢٥٤. (٣) «الوافي» المجلّد ١، ص٤٦٦.

❑ الحديث رقم ﴿ ٤ ﴾

قوله: ﴿عن أبي عبد الله عليه السلام قال: اسم الله غيره، وكلّ شيء وقع عليه اسم شيء فهو مخلوق ما خلا الله، فأمّا ما عبّرته الألسن، أو [عملت][1] الأيدي، فهو مخلوق﴾.

أقول: سواه مخلوق، فأمّا الحروف التي تُعبّر بها الألسن عن الأسماء الدالّة عليه تعالىٰ، كلفظ الرحمن الرحيم... إلىٰ آخره، وتعمله الأيدي، أي القوىٰ الوهمية والعقلية، وما تتصوّر من المفهومات الكلّية والجزئية لمخلوق، لأنه إمّا منطوق أو متميّز موهوم، وكلاهما محدود مدرك، والواجب ليس كذلك، فالاسم ـ وكذا مفهومه ـ حادث دالّ علىٰ ذات كاملة، ومرّ لك في باب المعبود[2] ما يغنيك.

وأقول: غير خفي علىٰ المتدبّر في ما سبق في باب المعبود، وأحاديث هذا الباب، أنّ الاسم غير المسمّىٰ، سواء أُريد به اللفظ أو المفهوم المتعقّل، فيكون حادثاً، وإلّا كان معه غيره، وهو تعالىٰ لم يكن محتاجاً أزلاً لذلك ـ كما سمعت ـ لأنه غنّي بذاته لا بشيء زائد، وما سواه مخلوق، والصفات الملازمة للاسم اللفظي المغايرة للذات وبالعكس، وهي كثيرة لا تحتاج الىٰ بيان، كالتجدّد واللفظ والعرض والجوهر، وغير ذلك.

وأمّا المفهوم فإنّه متعقّل ذهني ليس بالمتأصّل، ولاغير ذلك، لقوله تعالىٰ: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ﴾[3] فالاسم غير الربّ، وقد دلّت أيضاً علىٰ أنّ الاسم مراد به الذات.

وعنهم عليهم السلام: (نحن أسماء الله الحسنىٰ)[4] ومعلوم وجوب تقديسهم عن الخصوص البشرية، كما يجب تنزيههم عن الربوبية، وحقّ له ﴿بسم الله الرحمٰن الرحيم﴾، وقوله عليه السلام: (إنّ لله تسعة وتسعين اسماً مَن أحصاها دخل الجنة)[5] فلو كان الاسم ـ بأيّ معنىٰ أردت ـ عينه، لزم تعدّد الواجب الأحدي ولو اعتباراً، وهو منزّه عنها حتىٰ اعتباراً.

لا يقال أيضاً: جهة التسمية، هي النسبة الإضافية التي هي إضافة مظاهر الصفات ـ أي

---

(١) في الأصل: «عملته».

(٢) انظر الباب الخامس، المجلد ٣، من «هدي العقول».

(٣) «الأعلىٰ» الآية: ١.

(٤) «تفسير العياشي» ج ٢، ص ٤٥، ح ١١٩؛ «الكافي» ج ١، ص ١٤٤، باب النوادر من جوامع التوحيد، ح ٤، بتفاوت يسير.

(٥) «التوحيد» ص ١٩٤، ح ٨.

الذات ـ لها، وإنّها حادثة، فتعيّن القول بالحدوث، وإنّما وضعت لدلالتنا ولنعرفه، وهي دالّة عليه، لا أنّها عينه بوجه أصلاً.

أمّا قول مَن فرّق بين الاسم والصفة فقال بالعينية في الثاني دون الأوّل، فإن أراد بالعينية ما نسبته بعد أن شاء الله تعالىٰ، فلا صفة وموصوفاً، فليس إلّا ذات، وإلّا فالصفة غير الموصوف.

وإن أراد العينية بوجه دون آخر ـ ولو اعتباراً ـ فباطل، مرّ لك البيان في الكلام علىٰ إبطال زيادة الصفات الذاتية.

قال ملّا محسن في أنوار الحكمة: «الاسم ما دلّ علىٰ الذات الموصوفة بصفة معينة، كلفظ الرحمٰن، فإنّه يدلّ علىٰ ذات متّصفة بالرحمة، والقهّار فإنّه يدلّ علىٰ ذات لها القهر، إلىٰ غير ذلك.

وقد يطلق الاسم علىٰ نفس الذات باعتبار اتّصافها بالصفة، وعلىٰ هذا هو عين المسمّىٰ باعتبار الهوية والوجود، وإن كان غيره باعتبار المعنىٰ والمفهوم، وهذا كما أنّ صفاته تعالىٰ عين ذاته المقدّسة، وغيرها بالاعتبارين. والأسماء الملفوظة بالإطلاق الثاني هي أسماء الأسماء.

وسُئل الرضاعليه السلام عن الاسم: ما هو؟ فقال: (**صفة لموصوف**)[1].

وعن الصادقعليه السلام: (**مَن عَبَد الله بالتوهّم فقد كفر... ومَن عبد الاسم والمعنىٰ، فقد أشرك، ومَن عبد المعنىٰ بإيقاع الأسماء عليه بصفاته التي وصف بها نفسه، فعقد عليه قلبه ونطق به لسانه في سرائره وعلانيته، فأُولئك هم المؤمنون حقّاً**)[2].

لعلّ مرادهعليه السلام بالاسم ما يفهم من اللفظ، أي المعنىٰ الذهني، وبالمعنىٰ ما يصدق عليه اللفظ، أي المعنىٰ العيني وهو المسمّىٰ، فالاسم غير المسمّىٰ بهذا الاعتبار»[3] انتهىٰ.

أقول: وكلام أُستاذه الصدر في هذا المقام مثله، ومرّ لك في باب الصفات تصحيحه لقوله بعينيّة الصفات وغيريّتها، وجمعه بين القولين، بالتزام المغايرة بوجه والعينية بآخر، ومرّ بطلان المغايرة بوجه أصلاً.

---

(١) «الكافي» ج ١، ص ١١٣، ح ٣. (٢) «التوحيد» ص ٢٢٠، ح ١٢.

(٣) «أنوار الحكمة» مخطوط في مكتبة آية الله المرعشي برقم ١٠٩٢٩.

قصارىٰ ما يلزم اطّراح العرف اللغوي، ولا يتوهّم من الصفة والموصوف ولا محذور فيه، مع قيام الدليلين علىٰ ذلك، ولزوم النقص والتشبيه في ذات الواجب.

أمّا ما رامه في تصحيح كون الاسم هو المسمّىٰ، إذا أُريد به نفس الذات، باعتبار اتّصافها بصفة، فنقول: هل هذا الاعتبار زائد علىٰ الذات بوجه، أو غير مغاير أصلاً؟

فإن كان الثاني فالاسم دالّ علىٰ نفس الذات الكاملة، أو قل: علىٰ الكمال، فإنّه نفس الذات.

ولا يقال حينئذٍ: الاسم عين المسمّىٰ، فليس اثنينية بوجه حتىٰ يقال: أحدهما عين الآخر، فالوزان ـ حينئذٍ ـ كالقول: صفته عين ذاته، وذاته اقتضت وجوده، لا أنّ هذا مقتضىً ومقتضٍ، ولا ذات وصفة، فرتبة أزل الآزال أجلُّ من ذلك، وبساطته أقدس من هذه الهوسات، بل المرجع إلىٰ نفي المغايرة مطلقاً ـ وجوداً وصفةً ـ وأنّه غني بذاته موجود بها، ولكن قصارىٰ العبارة ذلك، مع تنزيهه عمّا يوهمه ظاهر اللفظ المركّب.

وإن كان الأول فهو باطل، كما مرّ لك في الصفات مبرهناً، فتفطّن.

قوله: ﴿والله غاية من غاياته، و[المغيّا][1] غير الغاية، والغاية موصوفة، وكلّ موصوف مصنوع، وصانع الأشياء غير موصوف بحدٍّ [مسمّىٰ][2] ﴾.

أقول: نسخ الكافي الحاضرة (**غاية من غايات**) ـ بالغين المعجمة، ثم ألف، ثم ياء، ثم ألف بعدها تاء [مثنّاة][3] من فوق، جمع غايات، ولها معنيان:

أحدهما: أنّ المفهوم من الاسم حدّ من حدود (**ما عبّرته الألسن أو عملته الأيدي**) كما هو ظاهر عبارة الوافي[4]، ويراد بلفظ الجلالة حينئذٍ الاسم.

ثانيهما: (**والله**) ـ أي المدلول عليه بلفظ الله ـ وهي الذات الأُحدية، غاية غاياته، أي غاية غايات المخلوق، وما يتوهّمه فهو وراء كلّ غاية متوهّمة أو غيرها، فما يتوهّم غيره فهو وراءه، فما سواه مخلوق، فتكون (من) زائدة، ويكون ارتباطه بالكلام السابق ظاهراً.

وقال **محمد صالح** في الشرح علىٰ النسخة التي عندنا: «(**والله غاية مَن غاياه**) ضمير

---

(١) في الأصل: «المعنىٰ».
(٢) في الأصل: «المسمىٰ».
(٣) في الأصل: «ثانية».
(٤) «الوافي» المجلّد ١، ص٤٦٨.

الفاعل راجع إلىٰ الموصول، وضمير المفعول راجع إلىٰ (الله)، والمراد بالغاية: نهاية ما يتناوله الإنسان بالقلب واللسان، يعني: أن الله ـ نعوذ بالله ـ هو النهاية التي يتناولها كلّ من غيّاه، وجعل له نهاية وحدوداً ينتهي إليهما قلبه ولسانه».

ثم أشار إلىٰ فساد ذلك، وصرّح بأنّ «الله ليس هذا؛ بقوله: (والمعنىٰ غير الغاية) أي الذات المقدّسة غير غاية ما يبلغ إليه نظر الخلق، ونهايته المحدودة بالحدود»[1].

أقول: ولا يخفىٰ عدم ارتباطها بما قبلها حينئذٍ، وعدم دلالة اللفظ عليه، بل هو علىٰ ما قلناه أظهر.

ويحتمل أنّ أصل اللفظ (**والله غاية مَن غيّاه**)، و(من) موصولة، والمعنىٰ ـ حينئذٍ ـ علىٰ ما قلناه، فتكون الغاية مخلوقة، بل لابدّ من انتهائها إلىٰ آخر، فلابدّ من كونه غير محدود ولا موهوم.

ونسخة التوحيد هكذا: (**والله غاية من غاياه، والمغيّا غير الغاية، والغاية موصوفة**)[2].

ويحتمل أن المعنىٰ (**والله غاية من غاياه**) أي مقصد ونهاية مَن قصده.

أو من توهّمه أو أثبت أمراً وراء ذاته من الغايات الوهمية، فتنقطع به، فيكون منتهاه للهوىٰ، فيردىٰ مع الأشقياء |و| سيجزيهم وصفهم.

ويحتمل أيضاً وجه آخر في حديث الأصل: (**والله غاية من غاياته**) أي لفظ (الله) أو اسمه ـ الذي هو غيره ـ غاية من غايات الله، أي الذات الحقّة، وليست غايات للذات القيّومية للكمال، ولكنها غايات وسيطة لخلقه، ليدعوه بها ويُثنوا عليه بها، فإنّ العلل الوسيطة ـ كما جعلها الله بلطفه ـ كثيرة، لقوله عليه السلام: (**لولانا ما كانت سماء**)[3]... إلىٰ آخره و(**لولاك ما خلقت الأفلاك**)[4] |و| (**خلقتك لأجلي وخلقت الأشياء لأجلك**)[5] وغيرها من النصوص والآي، ويكون في كونها غاية للذات نوع تجوّز، لكن نُسبت له لكونها مخلوقة له.

---

(١) «شرح المازندراني» ج ٣، ص ٣٨٩، بتفاوت صححناه علىٰ المصدر.

(٢) «التوحيد» ص ١٤٢، ح ٧؛ ص ١٩٢، ح ٦.

(٣) لم نعثر عليه بهذا اللفظ، وفي «كمال الدين وتمام النعمة» ج ١، ص ٢٥٤، ح ٤، باب: نصّ الله تبارك وتعالىٰ علىٰ القائم عليه السلام، عن النبي محمد صلى الله عليه وآله: (يا علي لولا نحن ما خلق الله آدم ولا حوّا، ولا الجنة والنار، ولا السماء ولا الأرض...).

(٤) «بحار الأنوار» ج ١٥، ص ٢٨، ح ٤٨.

(٥) «علم اليقين» ج ١، ص ٣٨١.

وتقول: واسم الله غاية من غايات المخلوق، فلا يكون [عين][1] المسمّىٰ، إذ المعنىٰ الثابت الحقّ غير الغاية، إذ الغاية موصوفة محدودة منتهية، فتقبل الزيادة وتقبل النقيصة أيضاً، وصانع العالم غير موصوف بهذه الصفات الحاصلة للغاية، فتكون غير المغيّىٰ أو غير المعنىٰ الثابت المقصود، فالاسم غير المسمّىٰ، إذ الواجب لا يوصف بحدّ مسمّاه، فهو غيره.

ولا شكّ أنهم عليهم السلام أسماؤه الحسنىٰ كما روي[2] وإليهم معاد الخلق وإيابهم وعليهم حسابهم، ولا يبعد أرجحية هذا علىٰ السابق أولاً.

ولملّا رفيع هنا كلام بتمحّل بعيد، واحتمل كونها عاناه، وعاناه بمعنىٰ الملابسة والمباشرة[3]، ولا فائدة من نقله، ومن أراده فليراجعه.

والحاصل أنّ لفظ الجلالة، سواء أردت بها الاسم أو الذات الدالّ عليها بالأسماء والمعنىٰ، يراد به المقصود، وهو غير معنىٰ اللفظ، بل مدلوله، والغاية ما يقصد ـ أو النهاية ـ ذات الله الأحدية، لا تنتهي لها ولا يكون غاية، بل لفعله، والغاية محدودة بالوصفية والموصوفية والمقارنة وغير ذلك، فلا تكون الذات كذلك، فلا تكون الغاية، فالأسماء غير الذات.

نعم تدلّ عليها وتنتهي إلىٰ فعله واسمه الأعظم الكلّي، وتنسب إليه تعالىٰ الغاية، وأنه الغاية، لأنها للاسم الأعظم فنسب له تعالىٰ تشريفاً وتعظيماً وتنويهاً، والمبدأ والعود إلىٰ فعله، ولا ذكر لغير الذات مع الذات بوجه أصلاً.

ولمحمد صادق هنا كلام كثير اللفظ قليل المحصّل، وعليه تدارك أعرضنا عنه استعجالاً.

قوله: ﴿لم يتكوّن فيعرف كينونيّته بصنع غيره، ولم يتناهَ إلىٰ غاية إلّا كانت غيره، لا [يزلُّ][4] مَن فهم هذا الحكم أبداً، وهو التوحيد الخالص، فارْعوه وصدّقوه وتفهّموه بإذن الله [تعالىٰ][5] ﴾.

---

(١) في الأصل: «غير».
(٢) «الكافي» ج ١، ص ١٤٤، ح ٤.
(٣) «حاشية ملاّ رفيع علىٰ الكافي» الورقة ١٠٤، مخطوط برقم ٣٧٤٨.
(٤) في الأصل: «يدل».
(٥) ليست في المصدر.

أقول: في بعض النسخ: (لم يكن) وفي بعضها أيضاً: (فيعرف بكينونيّته بصنع) ولا فرق معنىً.

والمقصود بيان أنه تعالىٰ لم يتكوّن فيعرف بصنع غيره له، فلا مقوّم له ولا ركن، فلا يكون نفس الأشياء، ولا يكون في أزليّته، ولم يكن له علّة في خلقه، ولا في تكوينه.

وبهذا بطل مذاهب أهل التشبيه، أهل وحدة الوجود، والقول بالأعيان الثابتة أزلاً، وأنّ الأشياء حدود قائمة بذاته، ومن هذا يلزم أن تكون لذاته غاية ولو باعتبار خلقه، وظهوره بهم، علىٰ ما أرادوا.

والغاية محدودة متناهية، قابلة للزيادة، وما يقبلها يقبل النقيصة ولو بحسب الصلوح، وذكر المقابل عند المقابل الآخر، وعرف من هذا أنّ الأسماء غيره تعالىٰ ـ سواء أريد بها اللفظ أو المعنىٰ أو المفهوم الكلّي أو الذوات ـ لتحقّق هذه فيها.

نعم، هي تدلّ علىٰ الذات الأحدية، لا مع الذات الأحدية، ولفظ الاسم والغاية، وكذا معناهما، صريحا الدلالة علىٰ أنهما غير الذات، وكذا الدالّ غير المدلول، ولا يكون حقيقته بوجه أصلاً، ولا تجمعه وإيّاه مرتبة واحدة، كالاستنارة والمستنير.

ويدلّ علىٰ ذلك أيضاً أن كلّ اسم يدلّ عليه تعالىٰ بجهة خاصّة، فلا تكون عين الذات، وإلّا تعدّدت وكانت مجمع كثرة، وإذا كانت أحدها لا تكون الآخر، فمبدأ اشتقاقها ليس من الذات الأحدية، ومرجعها لفعله ومقام الدلالة عليه تعالىٰ.

وجميع الحدود والغايات منقطعة دون ذاته الأحدية، وإنّما يُعبد الله ويُعرف بأسمائه الدالّة بإيقاع الأسماء عليه، والدلالة بها بما ظهر لها بها علىٰ الذات المجعولة، دلالة تعريف لا إحاطة، وهي بقدر الظهور والمظهر، وسبق بيان هذا في باب المعبود.

ولو لم تدلّ أسماؤه عليه ويعرف بها ما عُبد الله ولا عرف، كيف وهو إنما ظهر لخلقه بها ظهور تعريف، لا ظهور اكتناه، بل هي الظهور.

ولمحمّد صادق هنا كلام مشتمل علىٰ هفوات فلننقل بعضه: قال: «بل الأسماء غيره من وجه، لأنها ممكنات وهو واجب، وهذا وجه المغايرة، والأسماء رشحات فيضه وأنوار من نوره ومحاطة به، وهذا هو الاتّحاد».

أقول: هذا من الضلال الظاهر، وهي غير الذات مطلقاً، لكنه لما قال بالمناسبة بينها والمعلول، وجعل الوجود كلّه ذاتَ وجود الله، جعل الإمكان والوجوب اعتباريّاً، هو

الأشياء التي ظهرت به، وهي أعدام، وهذا مذاق أهل التصوّف، نعوذ بالله منه.

قال: «ولمّا كان كلامه عليه السلام يوهم الاتّحاد بالممكنات مطلقاً كمذهب المجسّمة، أعرض وقال: (ولم يتناهَ إلىٰ غاية إلّا كانت غيره) أي من وجه، والحدّ والغاية غيره، وليس عينه مطلقاً، والله ليس مغايراً للأشياء مطلقاً ولا عينها مطلقاً، بل هي منه وإليه مرجعها وحاطة له، وهذا هو الجمع بين التنزيه والتشبيه».

أقول: هو ضلال بل كفر، والله مغاير للكلّ مطلقاً بغير مباينة، وليست معيّنة باتحاد حقيقته، وفي الجمع بين التنزيه والتشبيه الضلال الظاهر، بل الكفر، فالتشبيه باطل مطلقاً، والله علىٰ ما لم يزل حال الخلق وبعده، ولم يتغيّر من حال أو تختلف عليه الأحوال.

ولو كان مراد الإمام ذلك لم يكن التوحيد الخالص، بل الشرك المفرط كما لا يخفىٰ، ويكون في نهاية الذلّ، وسبق منه هذا اللفظ، ويأتي في المجلّدات، وكم له ولأستاذه من هفوة أوقفناك عليها في هذا الشرح وغيره!

وللملّا[1] هنا مشتمل علىٰ بعض الهفوات، واستند فيه إلىٰ كلام شيخه مميت الدين في الفصوص، أعرضنا عليه نقله استعجالاً.

قوله عليه السلام: ﴿مَن زعم أنه يعرف الله بحجاب أو بصورة أو بمثال فهو مشرك؛ لأن حجابه ومثاله وصورته غيره، وإنّما هو واحد [متوحّد][2] ﴾.

أقول: المراد بالحجاب هنا الذوات، سواء كانت أجساماً أو غيرها، والصور صورها المتوهّمة أو المتعقّلة، والمثال الأشباح والأمثال، وهذا منه جمع لجميع الممكنات، والله تعالىٰ لا يعرف بغيره، لإيجابه المشابهة بوجه، ولو من جهة المقارنة والمغايرة، وما يشابه غيره في جهة المعرفة والدلالة ممكن، فلا يكون واجب وجود، ولم يعرف الخالق من المخلوق، لقيام آية المصنوعية في الصانع، ولم يكن واحداً أحديّاً متوحّداً [لوجوب][3] المشاركة للغير بوجه، والله منزّه عن ذلك.

وغير خفي لزوم ذلك من قال بأنه كل الوجود، أو جمع بين التنزيه والتشبيه، أو جعل

---

(١) «شرح أصول الكافي» ج ١، ص ٢٥٧ وما بعدها.

(٢) في الأصل: «موحد». (٣) في الأصل: «لوجود».

الأشياء مستجنّة في غيب الذات، أو أن الأشياء حدود قائمة به إلىٰ نحو هذه الأقوال[١] وكذا قول المتكلّمين هنا وحكماء النظر، وقد سبقت لك عدّة روايات في المجلّد الأول: (إنّه لا يُعرف بخلقه).

وفي دعاء علي عليه السلام: (يا من دلّ علىٰ ذاته بذاته)[٢].

وفي دعاء السحر: (بك عرفتك وأنت دللتني عليك، ولولا أنت لم أدرِ ما أنت)[٣].

وفي بعضها: (أنّ الله لا يعرف بحجاب)[٤]، وما في دعاء الحسين يوم عرفة مشهور، وفيه: (**كيف يستدّل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك، أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتىٰ يكون المظهر لك**)[٥]... إلىٰ آخره، ونحو ذلك كثير.

وكذا الروايات متواترة علىٰ الاستدلال عليه بخلقه، بل فيها أنه لا يُعرف إلّا بخلفه ولا يُعرف بذاته، وما يعرف بحقيقة ذاته محدَث.

ولأهل التصوّف هنا جمع بينها لم يصب الحقّ، بل من الكفر والضلال، وبعض إلىٰ أنّ الأول دليل لمّي، والثاني إنّي، كما أرادوا، وعرفت بطلانه مع بيان الحقّ في المجلّد السابق، ولنذكر هنا بعضاً منه.

ومن الروايات الأُخر: (فخلقت الخلق لأعرف)[٦] (أعرف نفسك تعرف ربّك)[٧] قال الله: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾ الآية[٨]، وسيأتي في مجلّدات الحجّة (بنا عرف الله وعبد).

وفي حديث عمران: (عرفته بخلقه واسمه وصفته)[٩]، وسبق جملة من ذلك.

فنقول: الله بحقيقة ذاته لا يُعرف، وإنما يُعرف بما تعرّف به لخلقه، وهي الصفة الدالّة، وجهة الظهور، وهي الحاكية المعرّفة له بالأثر، لا بصفات الأثرية، كالحدّ والكيف والوضع،

---

(١) مرّ عرض هذه الأقوال فيما تقدّم من الأبواب، وهي في غالبها تخصّ جمهرة المتصوفة كابن عربي والصدر الشيرازي والفيض الكاشاني وغيرهم.

(٢) «بحار الأنوار» ج ٩١، ص ٢٤٣، دعاء الصباح؛ «الصحيفة العلوية» ص ١٧.

(٣) «مصباح المتهجّد» ص ٥٢٤.

(٤) لم نعثر عليه.

(٥) «إقبال الأعمال» ص ٦٦٠.

(٦) «الفتوحات المكيّة» ج ٢، ص ٣٩٩؛ «جامع الأسرار» ص ١٠٢.

(٧) «مشارق أنوار اليقين» ص ١٨٨؛ «شرح العرشية» ج ١، ص ١٣٣ بتفاوت.

(٨) «فصلت» الآية: ٥٣.

(٩) «عيون أخبار الرضا» ج ١، ص ١٧١، ح ١، بتفاوت.

والاتصال والانفصال، والصورة والمثال، ونحو ذلك من صفات الممكنات علىٰ أقسامها، فما دلّ علىٰ نفي معرفته بخلقه فمرادٌ به هذه المعرفة، بهذه الصفات، فإنها صفات حدوث، وإنّما يعرف بآيته، أي بما دلّ خلقه بخلقه عند خلقه، من الصفة الدالّة عليه، التي لا يشبهه فيها أحد، فدلّ علىٰ ذاته الأحدية المجهولة الكنه - الكنز المخفي - بذاته [المخلوق][1]، وهي الصفة الحادثة، وهي مقام المعرفة والتعريف، وهو كنز مخفيّ حال وجود الخلق.

والله عرّف الخلق نفسه بهم لهم عندهم، وعرّفهم أنفسهم أيضاً، وكلّ منزّه عن صفات الآخر، ومباينتها مباينة صفة، فحين التفاتك إلىٰ صفة ربّك ومعرفته، تعرض عن صفتك، وأحوال الخلق.

ولذا قال علي لكميل في بيان الحقيقة - أي حقيقة المعرفة - لا الذات: (**كشف سبحات الجلال من غير إشارة**)[2].

وفي دعاء الحسين عليه السلام يوم عرفة: (**إلهي أمرت بالرجوع إلىٰ الآثار فأرجعني إليك بحلية الأبرار**) إلىٰ أن قال عليه السلام: (**حتىٰ أرجع إليك منها كما دخلت إليك منها، مصون السرّ عن النظر إليها، ومرفوع الهمّة عن الاعتماد عليها، إنّك علىٰ كلّ شيء قدير**)[3].

وقد شرح هذا الكلام الأحوالَ والأقوالَ، فتأمّله، فأنت تنظر إلىٰ الكلمة الحرفية أو غيرها من حيث الدلالة، مجرّدة عن النظر لها بالحدود والتأليف، فالله يُعرف بخلقه، أي بصفةٍ خلقها فيهم لهم، صفة دلالة، ولا يُعرف بصفات الخلق المحدثة، وكذا أسماؤه وصفاته، فارتفع التنافي بين الأحاديث.

قوله: ﴿فكيف يوحّده مَن زعم أنه عرفه بغيره، إنّما عرف الله مَن عرفه بالله، فمَن لم يعرفه به فليس يعرفه، إنما يعرف غيره، ليس بين الخالق والمخلوق شيء، والله خالق الأشياء لا من شيء كان﴾.

أقول: عرفت هذا ممّا سبق، ومن البديهي أنه ليس بين الله وخلقه اتّصال ومناسبة، لا ذاتاً ولا عرضاً، لا كما يقوله الملّا وتلاميذه، وإلّا لم يكن واجب وجود وأحديّاً من كلّ

---

(١) في الأصل: «المخلوقة».

(٢) «جامع الأسرار» ص ٢٩، ١٧٠، ٣٤١.

(٣) «إقبال الأعمال» ص ٦٦٠.

وجه، وغير ذلك، وإذا كان كذلك فلا يصحّ أن يعرف بصفة غيره ولا بذاته، لعدم المشابهة والمشاركة بوجه أصلاً، ولم تحدث بعد خلقه الخلق.

فوجب أن لا يُعرف بغيره، وإنّما يعرف بتعريفه، وبما بيّن من ذاته وهو الصفة الحادثة الدالّة، وهو ما عبّر عن الوجود للدلالة عليه بالوصف الحادث العنواني، وهو ما وصف به نفسه لخلقه بخلقه، ولكن من جهة مقارنة أو مزايلة أو نهاية أو حدّ، وإلّا كانت غيره وصفة حدوث، وهو لا يُعرف بها، [لأنها][1] غيره وليست صفته الدالّة، وهو إنّما علم وعرف صفة الدلالة، لقوله تعالىٰ: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا﴾ الآية[2]، ولم يقل: ذاته.

وقال عليه السلام: (تجلّىٰ لها بها، وبها امتنع منها)[3] ولم يقل: ذاته، أو تجلىٰ بذاته، ولذلك لا يُعرَّف ـ تعالىٰ ـ ويُدَلُّ عليه بعموم أو خصوص، أو إطلاق أو تقييد، أو كلّي أو جزئي، أو تركيب أو رؤية، أو مقابلة أو مناسبة، أو إضافة أو كمّ، إلىٰ باقي الأعراض الحسية والنفسية والفعلية، ولا رتبة |ولا| جهة ولا بمعنىٰ مفهومي، إلىٰ باقي أحكام الإمكان وأحواله، وإنّما يُعرف بما تعرّف به من صفة الدلالة بمجمل قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾[4]، وما ذكر يوجب المماثلة والمشابهة.

وعرفت معنىٰ معرفته بغيره وعدم معرفته بغيره، والتوفيق بين الروايات، وكذا معنىٰ معرفته بذاته، وأنه لا يعرف بذاته.

وفي قوله عليه السلام: (إنّ الله خلق الأشياء لا من شيء) ردٌّ علىٰ من أثبت أصلاً آخر قديماً، أو أعياناً ثابتة، أو نحو ذلك من أقوال أهل التصوّف ومَن شابههم.

وهذه العبارة أتمّ وأجمع للنفي من قول: من لا شيء، فإنّه يوجب ثبوت الشيء أو كون العدم مادّة للوجود، وهما باطلان، وسيأتي بسط ذلك في المجلّد اللاحق إن شاء الله.

قوله: ﴿ والله يسمىٰ بأسمائه، [وهو غير أسمائه، والأسماء][5] غيره ﴾.

أقول: إعادة المدّعىٰ أولاً، بعد إقامة الأدلّة عليه، من مغايرة الأسماء له وبالعكس، لكن من غير مباينة، لأنها وضعت لنا تفهيماً وتعليماً للدلالة عليه تعالىٰ، وما يكون كذلك لا

---

(١) في الأصل: «لا». (٢) «فصلت» الآية: ٥٣.

(٣) «نهج البلاغة» الخطبة ١٨٥، بتفاوت صححناه علىٰ المصدر.

(٤) «الشورىٰ» الآية: ١١. (٥) في الأصل: «وأسماؤه».

يكون عين الذات الأحدية، وإلّا فلا اسم ومسمّىٰ، بأيّ معنىٰ أردت من الاسم.

ولمحمّد صادق هنا كلام طويل مشتمل علىٰ وحدة الوجود والتوحيد الوجودي كما تعينه المتصوفة، وغير ذلك من الهفوات أعرضنا عنه استعجالاً.

هذا ما أراد الله رسمه في هذا المجلّد، ويتلوه المجلّد السادس من شرح الأُصول في باب المعاني* واشتقاقها، وصلّىٰ الله علىٰ محمّد، وآله الطاهرين الأخيار المنتجبين.

* * *

(*) يقصد باب معاني الأسماء واشتقاقها.



فهرس

الباب الثاني عشر من كتاب التوحيد

صفات الذات وفيه ستة أحاديث

باب آخر

وهو من الباب الأول وأحاديثه اثنان

الباب الرابع عشر من كتاب التوحيد

الإرادة وأحاديثه سبعة

الباب الخامس عشر من كتاب التوحيد

حدوث الأسماء وأحاديثه أربعة

❋ ❋ ❋